سلسلہ ندوۃ المصنفین

(۱۲۴)

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

اپنے انداز کی پہلی محققانہ کتاب جو قانونِ اسلامی کے باب میں عمیق اور گہری بصیرت کی دعوت دیتی ہے۔ نیز حالات اور عصری تقاضوں کے مطابق قرآن وسنت کی روشنی میں جدید تدوین کے لئے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقاء اور اصلی وضمنی ماخذ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے بالخصوص قیاس کے پیچیدہ اور اُلجھے ہوئے مسائل کو سلیس زبان میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس سے بہتر بحث یکجا کسی کتاب میں ملنی مشکل ہے۔

تالیف

جناب مولانا وحافظ محمد تقی امینی صاحب

ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی

سلسلہ ندوۃ المصنفین دہلی
(۱۲۳)

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

اپنے انداز کی پہلی محققانہ کتاب جو قانونِ اسلامی کے باب میں عمیق اور گہری بصیرت کی دعوت دیتی ہے، نیز حالات اور عصری تقاضوں کے مطابق قرآن وسنّت کی روشنی میں جدید تدوین کے لیے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقار اور اصلی وضمنی ماخذ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے بالخصوص قیاس کے پیچیدہ اور اُلجھے ہوئے مسائل کو سلیس زبان میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس سے بہتر بحث یکجا کسی کتاب میں ملنی مشکل ہے۔

تالیف

جناب مولانا وحافظ محمد تقی امینی صاحب
ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

شایع کردہ

ندوۃ المصنفین جامع مسجد دہلی ۶

تعداد طباعت ——————— ایک ہزار

ربیع الاول ۱۳۹۳ھ مطابق اپریل ۱۹۷۳ء

قیمت 15/-

ندوۃ المصنفین دہلی
مجلد قیمت ۱۵/-

قیمت مجلد ———————

مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس جامع مسجد دہلی

کتابت: وجیہہ کتابت بورڈ آفریدیان رامپور

فہرست مضامین

مقدّمہ

ہر کام کا ایک محل اور ہر تجویز کا ایک وقت ہوتا ہے۔ بے محل کام اور بے موقع تجویز سے مفید نتیجہ نہیں برآمد ہوتا بلکہ اور اُلٹے مضر اثرات کا اندیشہ رہتا ہے۔

"فقہ کی جدید تدوین" کا معاملہ بھی موقع اور محل کی "نزاکتوں" سے تعلق رکھتا ہے۔ جب تک ان "نزاکتوں" کو سامنے رکھ کر اس کے حدود و خطوط متعین نہ کئے جائیں گے اس وقت تک خاطر خواہ کامیابی کی توقع ناممکن ہے۔ اس لیے کام کی ابتدا سے پہلے ضروری ہے کہ فضا کی ہمواری کا اندازہ لگایا جائے اور معاشرہ میں ضبط و انگیز کی صلاحیت کا جائزہ لیا جائے۔ پھر جس درجہ کی ہمواری اور صلاحیت کا پتہ چلے اسی درجہ میں یہ کام انجام دیا جائے۔

اس کے علاوہ قانون کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے اور خاص قسم کی روح اس کے رگ و ریشہ میں سرایت ہوتی ہے روح اور مزاج کی رعایت کے بغیر قانون کے ذریعہ نہ معاشرہ کی حفاظت ہو سکتی اور نہ وہ مقصود حاصل ہو سکتا ہے جس کے پیش نظر قانون وضع کیا گیا ہے۔

مذہبی قانون کے معاملہ میں یہ رعایت اور زیادہ "نزاکت" اختیار کر لیتی ہے۔ کیونکہ قانون کے کردار اور اثر کا تعلق بڑی حد تک روح اور مزاج سے وابستہ ہے۔ جب اس سے غفلت برتی گئی تو قانون "مؤثر" ہونے کے بجائے خود "متاثر" ہونے لگتا ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی "قوتِ جاذبہ" ختم کر کے معاشرتی ناہمواریوں اور بشری کمزوریوں کے ساتھ سمجھوتہ کر لیتا ہے۔ پھر اس کی حیثیت ایک رسم یا محض "ضابطہ کی خانہ پری" کی رہ جاتی ہے۔ اور تقریباً ساری افادی صلاحیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔

یہی وہ مقام ہے جہاں مذہب خود مذہب کا دشمن بنتا ہے، یعنی حقیقی مذہب اپنے قیام و بقا کے لیے اس "رواجی مذہب" سے نبرد آزمائی پر مجبور ہوتا ہے کہ اس کے بغیر نہ مذہب کی "جذبی صلاحیت"

بروئے کار آسکتی ـــــ اور نہ وہ معاشرہ میں اپنی افادی نوعیت برقرار رکھ سکتا ہے۔

قانون کی تعلیم اور اس کے نفاذ کا مسئلہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے" قانون کی عمدگی اور حسب حال اس کی تدوین سے کوئی خاص نتیجہ نہ برآمد ہوگا۔ جب تک اس کی تعلیم اور طریق تعلیم میں بنیادی تبدیلی نہ ہو اور نفاذ میں موقع شناسی اور امانت و دیانت سے کام نہ لیا جائے، اگر ان چیزوں کا مناسب اور نہایت معقول بندوبست نہ کیا گیا تو شعر "مرا بمدرسہ کہ برد" کے مصداق قانون بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

ذیل میں چند چیزیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے معاشرتی حالت اور ضبط کی صلاحیت کا اندازہ لگانے میں سہولت ہوگی۔ نیز یہ بات واضح ہوگی کہ موجودہ حالت میں کس درجہ کی "تدوین" قابل قبول ہوسکتی ہے اور اس کا نقشہ کیا ہونا چاہیے۔

مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے

(۱) مسلم معاشرہ تین طبقوں میں تقسیم ہے اور تینوں کے زاویۂ نگاہ میں بنیادی فرق ہے:۔

(الف) ایک طبقہ ایسا ہے جس کے سامنے نہ موجودہ دنیا کے حالات و مسائل ہیں اور نہ ان کو اسلامی قانون کی لچک اور ارتقائی صلاحیت کا اندازہ ہے۔ وہ حکومتی سطح پر نہ اسلام کو قائم کرنے کے لیے سوچ سکتا اور نہ اس کی ضرورت اس کو محسوس ہوتی ہے۔ بس ایک محدود صورت میں چند جزئیات و فروع اس کے سامنے ہیں اور انہیں کی حد تک وہ کل اسلام کی نمائندگی کا دعویدار ہے۔

(ب) اس کے مقابل دوسرا طبقہ ہے جو اپنے "امانت خانہ" کے لعل و جواہر کے عوض دوسروں سے "سنگریزے" اور "خزف ریزے" لے چکا ہے اس کی نظر میں ماضی کی عظیم الشان روایتیں (جن پر قومی زندگی کی تعمیر ہوتی ہے) فرسودہ اور از کار رفتہ ہو چکی ہیں۔ یہ طبقہ اپنے شاندار ماضی سے کٹ کر اسلام کا ایک "جدید ایڈیشن" تیار کرنا چاہتا ہے جس کی تقریباً ہر چیز باہر سے برآمد کی گئی ہو۔

(ج) ان دونوں کے درمیان ایک اور طبقہ ہے جو واقعی کچھ کرنے کا خواہشمند ہے اگر اس کی خواہشوں کو جرأتمندانہ رہنمائی میسر آجائے تو اس سے بڑی توقعات وابستہ ہوسکتی ہیں۔ دراصل یہی طبقہ مسلم معاشرہ کی بیداری کی علامت ہے۔ جس قدر اس میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ اور علمی و عملی میدان میں اس کی ترقی رونما

ہوگی اسی قدر قوم ترقی یافتہ سمجھی جائے گی۔

فقہ کی "جدید تدوین کی آواز" اسی طبقے کے بے قرار دل کی آواز بن سکتی ہے۔ اگر اس کی یہ آواز زمانہ کی بے ذوقی اور کم نگہی کی نذر ہوگئی (جیسا کہ اس کا قوی اندیشہ ہے) تو نتیجہ نہایت بھیانک صورت میں ظاہر ہونا یقینی ہے یعنی پھر یہ طبقہ یا تو مجبوراً خودکشی کرلے گا اور یا "متجددین کے دامِ تزویر" میں پھنس کر اپنے کو اسلام کی خود ساختہ تعبیر کے حوالہ کردے گا۔

قانون کے بقا کے لیے عظمت و تقدس کے بغیر چارہ نہیں

(۲) قانون کے ثبات اور استحکام کے لیے نفسیاتی طور پر دو چیزیں ضروری ہیں "عظمت اور تقدس"۔

"عظمت" سے قلوب میں قانون کا وقار و احترام برقرار رہتا ہے اور "تقدس" سے قانون میں خاص قسم کی شانِ دلربائی اور جاذبیت محسوس ہوتی ہے۔ اگر کسی مجموعۂ قوانین سے یہ دونوں نکل جائیں تو پھر وہ زندگی میں نہ اپنا مقام بنا سکتا اور نہ اس کے اصلی کردار کی نمود ہو سکتی ہے۔

مذہبی قانون کی بنیاد ہی "عظمت و تقدس" پر قائم ہے اور قانون کی تاریخ شاہد ہے کہ انسانی زندگی جس قدر مذہبی قانون سے متاثر ہوئی ہے، خالص دنیوی قانون سے اس کا عُشرِ عشیر بھی متاثر نہیں ہو سکی۔ اس کی بڑی وجہ مذہب میں "عظمت و تقدس" کا تحفظ ہے۔ اس بنا پر "جدید تدوین" کی ایسی کوئی آواز قابلِ قبول نہ ہو سکے گی جس سے ان دونوں پر کسی طرح زد پڑنے کا اندیشہ ہو یا قانون کی تبدیلی کی ذہنیت عام ہونے کا خطرہ ہو۔

جدید تدوین کی احتیاطی صورت

جدید تدوین کی احتیاطی صورت یہ ہے کہ قانون کو دو۲ حصوں میں تقسیم کردیا جائے (۱) وہ جس کا تعلق عقائد، عبادات، اخلاق وغیرہ انسان کی انفرادی زندگی سے ہے۔ (۲) وہ جس کا تعلق معاشرت، معاشیات و سیاسیات وغیرہ ملکی قانون سے ہے۔ عوام کا زیادہ تر تعلق پہلے حصہ سے ہے۔ اس میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کی ضرورت ہے اور نہ موجودہ حالت میں قوم تبدیلی کی متحمل ہو سکتی ہے۔ صرف جدید ترتیب قائم کرنے اور بعض مباحث کو مقدم و موخر کرنے سے یہ کام ہو جائے گا۔ اور اگر اس میں بھی کاٹ چھانٹ کی گئی تو تبدیلی کی ذہنیت

عوام میں سرایت کر جائے گی اور قانون کا وقار ان کے دل سے نکل کر مذہب کی گرفت ڈھیلی ہو جائے گی پھر دنیوی قانون کی طرح مذہبی قوانین بھی بے جان ہو کر رہ جائیں گے۔

دوسرے حصہ میں کافی غور و خوض کے بعد نقشہ مرتب ہو سکے گا جس میں حالات و تقاضہ کے مطابق نئی ترتیب قائم کرنا، نئے پیش آمدہ مسائل کا حل دریافت کرنا اور جن مباحث کو زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے ان کو ترتیب سے نکال دینا وغیرہ امور شامل ہیں۔

مختلف مسلک کو ملاکر نئی فقہ تیار کرنے کا ابھی وقت نہیں ہے

رہی یہ بات کہ ائمہ قانون کے مختلف مذاہب کو سامنے رکھ کر ایک نئی فقہ تیار کی جائے اور اس پر عمل درآمد کی مسلم ممالک کو بھی دعوت دی جائے، یہ قبل از وقت بات ہے۔ اس تجویز کو بروئے کار لانے کے لیے کافی عرصہ درکار ہے۔ دراصل قومی و جماعتی زندگی کا وہ وقت (موڑ) نہایت نازک ہوتا ہے جب اس کو ایک مقام سے ہٹا کر دوسرے مقام پر لایا جاتا ہے۔ اگر اس میں دوسرے مقام کو جذب کرنے کی صلاحیت نہیں پیدا ہوئی ہے اور پہلے سے بھی وہ اکھڑ چکی ہو تو نتیجہ لازمی طور سے ذہنی طوائف الملوکی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تو یہ "وقت" (موڑ) اس قدر سخت ہوتا ہے کہ بنیادی عقائد و نظریات تک سے بدظنی عام ہو جاتی ہے، پھر اپنی ہستی اور وجود تک کو فنا کر دینے میں کوئی جھجک نہیں محسوس ہوتی ہے۔

مسلم قوم میں ابھی اس درجہ کے ضبط کی صلاحیت نہیں پیدا ہو سکی کہ وہ قانونی جزئیات و فروع میں "آفاقیت" کے تصور کو جذب کر سکے۔ بدقسمتی سے مسلم ممالک کی ترقی میں اسلام سے کہیں زیادہ قومیت کا عنصر پایا جاتا ہے اس لیے بین الاقوامی فقہ کو بروئے کار لانے کے لیے نہ ماحول سازگار ہے نہ مفید نتیجہ کی توقع ہے بلکہ اور الٹے مضر اثرات کا قوی اندیشہ ہے۔

موزوں صورت یہی معلوم ہوتی ہے کہ جس ملک میں جو فقہ رائج ہو اسی کو سامنے رکھ کر جدید تدوین کا کام کیا جائے، البتہ جن مسائل میں حالات و تقاضہ کے مطابق تبدیلی کرنی پڑے یا نئے مسائل حل کرنے کی صورت ہو تو ایسے مواقع میں دوسری فقہ نیز اختلاف فقہاء سے ضرور مدد لی جائے کہ اس کے بغیر اس کام کی اور کوئی آسان شکل نہیں ہے۔

مذکورہ طریق کار میں "قومی فقہ" کے "غلط نظریہ" کو کسی درجہ میں تقویت پہونچنے کا اندیشہ ہے لیکن بڑے اور اہم مقصد کی خاطر ایسی چھوٹی چھوٹی باتوں کو نظر انداز کئے بغیر موجودہ دور میں کوئی اہم دینی خدمت نہیں ہو سکتی ہے۔

جدید تدوین میں اجماع کو متحرک اور جاندار بنانے کی ضرورت ہے

(۳) جدید تدوین کو قابل عمل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ اجماع کو متحرک اور جاندار بنایا جائے۔ اسلامی قانون میں یہ اصول جس قدر زیادہ اہم ہے اسی قدر مختلف حالات کی بنا پر اس سے بے توجہی برتی گئی ہے۔ شخصی حکومتوں کے زمانہ میں اس بناء پر اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی کہ حکومتیں عموماً اس قسم کا کوئی "ادارہ" برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتی ہیں جو ایک طرف تو حالات و مسائل میں آزادانہ غور و فکر اور فیصلہ کا حامل ہو اور دوسری طرف عوامی رجحان کو مائل کرنے کی اس میں طاقت ہو۔

دراصل اس سیاسی مفاد کی وجہ سے اسلامی تاریخ میں "اجماع" جیسے اہم اصول کو بروئے کار آنے کا موقع نہ مل سکا اور بعد میں یہ خیال عام ہو گیا کہ "اجماع" میں چونکہ جمیع امت کا اتفاق ہونا چاہیے، اور یہ صورتِ حال تقریباً ناممکن ہے اس لیے اجماع کا انعقاد بھی ناممکن ہے۔

حالانکہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں۔

"اصل ثالث از اصول شریعت اجماع است باز اجماعیکہ متخیل اہل زمان است بمعنی اتفاق جمیع امت مرحومہ بحیث لایشذ منہم فرد واحد نصاً من کل واحد منہم خیال محال است ہرگز واقع نہ شدہ[1]"

پھر آگے چل کر کہتے ہیں:۔

"اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل وعقد است از مفتیان امصار ایں معنی در مسائل مصرحہ فاروق اعظم یافتہ می شود کہ اہل حل وعقد بر آں اتفاق کردہ اند۔

وتلو آں فتوی جمعی غفیر و سکوت باقین وتلو آں اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق بر نفی

---

[1] التمہید لتعریف ائمۃ التجدید (قلمی) مولانا عبید اللہ سندھی۔

قول ثالث است وتلو آن اتفاق اہلِ حرمین وخلفاء کہ بحکم انّ الدّین لیأزر الی الحجاز کما تأزر الحیۃ الی جُحرھا وحدیث " علیکم بسنّتی وسنّۃ الخلفاء الراشدین عضوا علیھا بالنواجذ "[1]

اجماع کی ممکن العمل صورت

اجماع کی ممکن العمل صورت یہ ہے کہ قانونی معاملات میں اہل حل وعقد کی ایک مجلس مشاورت قائم ہو اور وہ حالات ومسائل میں غور وفکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریات زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔

یہ مجلس مشاورت "پرائیویٹ" اور نجی ہو تو زیادہ اچھا ہے کیونکہ حکومت کی نگرانی میں زیادہ توقع نہیں ہے کہ آزادانہ غور وفکر کا پورا موقع مل سکے گا۔ پھر قدیم تدوین کے وقت بھی یہ کام نجی طور پر ہی کیا گیا تھا۔ اگر "پرائیویٹ" کی صورت نہ بن سکے تو اہل حل وعقد کے انتخاب میں کم از کم اس امر کا ضرور لحاظ رکھا جائے کہ حکومت زدہ افراد اس سے علیحدہ رکھے جائیں۔ ایسے افراد کی شناخت ان کے گذشتہ علمی وعملی کاموں سے کی جا سکتی ہے۔

جدید تدوین اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتی

(۴) جدید تدوین کا کام اجتہاد کے بغیر نہیں انجام دیا جا سکتا۔ اب تک اس سلسلہ میں جو ردّ وقدح چلتی رہی، اس کا زمانہ ختم ہونا چاہیے۔ ایک حد تک صاحب صلاحیت افراد ہر دور میں موجود ہوتے ہیں۔ انہیں کام کی ضرورت کا شدید احساس نہیں ہوتا یا اس کے مواقع میسّر نہیں آتے ہیں۔

موجودہ دور میں ایک طبقہ جو اجتہاد کا پرزور حامی ہے وہ اس کے نشیب وفراز سے واقف نہیں ہے اور جو طبقہ کچھ واقفیت رکھتا ہے اس کی نظر میں گویا اجتہاد کا دروازہ ایسا بند ہے کہ اس کی کنجی تک گم ہو چکی ہے۔ فقہائے اجتہاد کے لیے کافی سامان فراہم کر دیا ہے۔ اصول اور ضابطے مقرر کیے ہیں، کام کا

---

[1] التمہید لتعریف ائمۃ التجدید (قلمی) مولانا عبید اللہ سندھی۔

انداز اور طریقہ بتایا ہے، کام کر کے دکھایا ہے۔ یہ سب کچھ ایک مرتب و مدون شکل میں موجود و محفوظ ہے۔

اس سے زیادہ ہماری محرومی اور بے بصری کیا ہوگی کہ اس ذخیرہ سے فائدہ اٹھانے کو ہم جرم سمجھیں یا خودفریبی میں مبتلا ہو کر اس کی اہمیت نہ محسوس کریں۔

وہ مواد جس سے تدوین میں کافی مدد ملتی ہو

تدوین و اجتہاد کے سلسلہ میں درج ذیل "مواد" سے کافی مدد ملتی ہے۔

(۱) قرآن حکیم کے موقع و محل کی تعیین میں سیرت نبوی اور عہد صحابہؓ سے استفادہ۔

(۲) "حدیث" کے سلسلہ میں روایت اور درایت دونوں سے کام لینا۔

(۳) قیاس۔

(۴) استحسان۔

(۵) استصلاح یا مصالح مرسلہ۔

(۶) استدلال۔

(۷) تعامل۔

(۸) عرف و رواج۔

(۹) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں۔

(۱۰) ملکی قانون (جن سے کسی اصول کلیہ پر زد نہ پڑتی ہو۔

(۱۱) فقہی اصول و کلیات۔

(۱۲) فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے اسباب۔

(۱۳) اختلاف فقہار کے اسباب۔

مجموعی حیثیت سے یہ سب اس قدر وسیع اور جامع ہیں کہ ان کی مدد سے موجودہ حالات و تقاضے کے مناسب بہترین تدوین ہو سکتی اور اجتہاد کا بند دروازہ کھولا جا سکتا ہے۔

اس کتاب میں بالخصوص انہی مباحث کا کسی قدر تفصیلی تذکرہ ہے۔ تاکہ جدید تدوین کی مشکلات

پر قابو پانے میں سہولت ہو۔ دوسرے مباحث ضمناً مذکور ہیں جو ان تک پہونچنے کے لیے وسیلہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں۔

۱۹۶۲ء میں پاکستان سے یہ کتاب شائع ہو چکی ہے اب نظر ثانی کے بعد یہ اس کا دوسرا ایڈیشن ہے۔ مجھے اپنی کم علمی و بے مائیگی کا پورا اعتراف ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اپنے ایک ناکارہ بندہ کی اس ناچیز سعی کو قبول فرما کر قوم و ملت کے لیے مفید بنائے آمین۔

محمد تقی امینی کان اللہ لہٗ۔

(۱)

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تدریجی تنگی

فقہ کی تحقیق اور فقیہ کے اوصاف

فقہ کے معنی "شق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ زمخشری رح نے کہا ہے۔

الفقہ حقیقتہ الشق والفتح[1]	فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے

امام غزالی رح نے فقہ کے معنی فہم و تدبر اور دین میں بصیرت بیان کئے ہیں[2]۔

نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور اسی مفہوم کا لحاظ کرکے فقیہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے:

الفقیہ العالم الذی یشق الاحکام ویفتش عن حقائقھا ویفتح ما استغلق منھا[3]۔	فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کرکے قوانین کے حقائق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور کو واضح کرے۔

فقہ کی اس گہرائی تک پہونچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس و روح کی طہارت بھی درکار ہے کہ اس کے بغیر فکر و نظر میں مطلوبہ سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے، چنانچہ امام حسن بصری رح نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں:-

فقیہ وہ ہے (۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا کو مقصود بالذات نہ سمجھے) (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو۔ (۴) طاعات پر مداومت کرنے

---

[1] حقیقۃ الفقہ ج ۱۔ [2] احیاء العلوم ج ۱ ص ۴۴۔ [3] حقیقۃ الفقہ ج ۱۔

والا اور پرہیز گار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو۔

(۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو، شخصی مفاد پر قومی وجماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو

(۷) مال کی طمع نہ ہو[1]۔

امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کے لیے تقریباً یہی باتیں ضروری قرار دی ہیں۔ البتہ ان کے بیان میں یہ جملہ نہایت اہم ہے

فقیھا فی مصالح الخلق فی الدنیا[2] — وہ دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو۔

اسی بنا پر کہا جاتا ہے۔

ومن لم یکن عالما باھل زمانہ فھو جاھل[3]۔ — جو فقیہ اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل ہے۔

محدث اور فقیہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق

حضرت اعمشؒ نے محدث اور فقیہ کے درمیان نہایت اہم فرق بیان کیا ہے۔ جس سے فقیہ کی گہرائی اور نکتہ رسی کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ یہ ہے:۔

یا معشر الفقہاء انتم الاطباء ونحن الصیادلۃ[4]۔ — اے فقیہو! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں۔

ہمارا (محدثین) کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے اور تمہارا (فقیہوں) کام دوا کی جانچ پڑتال کرنا، مرض کا پتہ لگانا، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے دوا تجویز کرنا ہے۔ ہر موقع پر یہ فرق اگرچہ قابل لحاظ نہیں ہے کیونکہ امام بخاری اور دوسرے فقیہ ربانی کی فقاہت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن دونوں کے کام کی نوعیت اور ذمہ داری کے پیش نظر اکثر وبیشتر اس کا مشاہدہ زیادہ مشکل نہیں ہے۔

مذکورہ تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقیہ بننے کے واسطے تحقیق وتفتیش کی ٹھوس صلاحیت قومی مزاج کی رعایت، مصلحت شناسی میں مہارت، مرض اور مریض کی نفسیات سے واقفیت وغیرہ

---

[1] احیاء العلوم ج ۱ الفظ الاول الفقہ [2] ایضاً [3] نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف ص ۱۳۰ [4] حقیقۃ الفقہ ج ۱ ۔

سبھی لازمی ہیں

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد اور اس کا مفہوم

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد یہ آیت ہے جس سے اس کے مفہوم کی طرف اشارہ بھی ہوتا ہے:۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْآ اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ۔ (التوبہ ع ۱۵)

پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین میں فہم و بصیرت پیدا کرتی اور جب تعلیم و تربیت کے بعد وہ اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو جہل و غفلت کے نتائج سے ہشیار کرتی تاکہ لوگ برائیوں سے بچیں۔

آیت میں "فقاہت اور تفقہ" کا جس انداز سے تذکرہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے قلب و دماغ کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ متعین ہے۔ جس کے مطابق ان دونوں کو ڈھالنا پڑتا ہے، بغیر اس کے حالات و معاملات کا تجزیہ کرنے میں مطلوبہ فقہی نگاہ نہیں پیدا ہوتی۔

یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے "تفقہ فی الدین" کے مفہوم میں درج ذیل باتوں کو بھی شامل کیا ہے:

(۱) آفاتِ نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوفِ الٰہی کا غلبہ۔

ثبوت میں امام صاحبؒ نے دورِ اول میں فقہ کے مفہوم کی وسعت اور عمومیت کو پیش کیا ہے، نیز مذکورہ آیت: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ کے مفہوم میں بھی ان باتوں کو داخل قرار دیا ہے[1]

احادیث نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید

فقہ کے مذکورہ مفہوم اور گہرائی کی تائید مندرجہ ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من یرد اللّٰہ بہ خیرا یفقھہ — جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے

---

[1] احیاء العلوم ج ا اللفظ لاول الفقہ۔

فی الدین[1] دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا:۔

ان رجالاً یاتونکم من الارض یتفقھون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوا بھم خیراً[2]

لوگ تمہارے پاس دین میں تفقہ (بصیرت) حاصل کرنے آئیں گے، جب وہ آئیں تو ان کے ساتھ اچھا سلوک کرو یہ میری وصیت ہے۔

ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا:۔

رب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ[3]

بہت سے فقہ کے محافظ حقیقۃً فقیہ نہیں ہیں اور بہت سے فقیہ تو ہیں لیکن جن کی طرف منتقل کر رہے ہیں وہ ان سے زیادہ فقیہ ہیں۔

فقہ کے لیے وہ فہم و فراست درکار ہے جو عقل و قلب کے آمیزہ سے تیار ہوتی ہے یہ واضح رہے کہ اس مقام پر جس قسم کے "تفقہ" کا ذکر ہے یا قانون کی تشکیل کے لیے جیسا تفقہ درکار ہے اس میں عقل اور قلب دونوں کی رہنمائی میں کام کرنا اور دونوں میں اعتدال و توازن برقرار رکھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ جو فکر و نظر دونوں میں سے کسی ایک کی رہنمائی سے محروم ہو گی یا ان کے استعمال میں توازن برقرار نہ رکھ سکے گی (وہ اور کام کے لیے تو بیشک مفید ہو گی لیکن تشکیل قانون کے معاملہ میں اس کا کوئی خاص مقام نہ ہو گا۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ صرف عقل ہے، حالانکہ قرآن حکیم کے بعض مقامات سے پتہ چلتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ قلب بھی ہے مثلاً:۔

لَھُمْ قُلُوْبٌ لَّا یَفْقَھُوْنَ بِھَا (الاعراف ع ۲۲) ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں۔

خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ۔ (البقرہ ع ۱) اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے۔

اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا۔ (محمد ع ۳) یا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں۔

---

[1] بخاری و مسلم، مشکوٰۃ (کتاب العلم)، [2] ترمذی، مشکوٰۃ (کتاب العلم)، [3] ابوداؤد و ابن ماجہ، مشکوٰۃ (کتاب العلم)

فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْنَ ۔ | ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے اس لیے وہ نہیں سمجھتے۔

ان آیتوں میں علم وادراک کی اس قسم سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے عقل وخرد سے انکار نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات انسان عقل کی بلندی پر پہونچنے کے باوجود قلبی بصیرت سے محروم رہتا ہے۔

جدید دور کے جن بعض مصنفین نے مذکورہ قسم کے مقامات میں قلب کا ترجمہ عقل سے کیا ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جدید تحقیقات اس بارے میں قلب کو کوئی خاص مقام دینے کے لیے تیار نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا انسانی دنیا کے سارے مسائل موجودہ تحقیقات پر ختم ہو گئے ہیں؟۔ اور اب تک جو کچھ اس تحقیق نے انسان کے بارے میں کہا ہے فطرتِ انسانی کی مطابقت میں سب کچھ یہی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے۔ تو قلب کو بھی علم وادراک کا ایک ذریعہ مان لینے میں فطرتِ انسانی کی مخالفت کیونکر لازم آتی ہے؟ لیکن قلب سے مراد گوشت کا وہ لوتھڑا نہیں ہے جو جسم انسانی میں صنوبری شکل کا سینے کے بائیں طرف لٹکا رہتا ہے، بلکہ اس سے متعلق ایک باطنی قوت ہے جس کا تعلق لوتھڑے سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ وصف کا تعلق موصوف سے اور متمکن کا تعلق مکان سے ہوتا ہے[1]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی قلب کے بارے میں فرمایا:

لا یسعنی الا قلب مومن۔ (الحدیث) | میری (اللہ کی) سمائی بجز قلب مومن کے اور کہیں نہیں ہو سکتی۔

اور اسی کے ذریعہ وہ فراست پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ۔ (الحدیث) | مومن کی فراست سے ہشیار رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔

---

[1] قلب کی تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو۔ احیاء علوم الدین ج۳ بیان معنی النفس شرح القصیدۃ الاصفہانیہ والمنقذ من الضلال فی سبب نشر العلم ص۳۸۔

حکمت کے مفہوم کی تشریح اور اس سے فقہ پر استدلال	عقل اور قلب کی رہنمائی میں فہم وفراست کی جو "نوع" تیار ہوتی اور تشکیل قانون کے مرحلہ میں جس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ قرآن حکیم میں اس کو نہایت جامع لفظ

"حکمت" سے تعبیر کیا ہے:۔

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَآءُ وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا۔ (بقرہ ع ۳۶)

اللہ جس کو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے۔ اور جس کو حکمت کی دولت مل گئی اس کو بڑی دولت (بھلائی) دی گئی۔

حکمت کی اصل حقیقت کے بارے میں رسول اللہ ؐ کی اس حدیث میں بھی اشارہ ہے:۔

مَن یرد اللہ بہ خَیْرًا یفقهہ فی الدین[1]

جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے۔

امام مالکؒ (نہایت اونچے درجہ کے فقیہ اور مالکی مسلک کے بانی) نے فرمایا:۔

الحکمۃ والعلم نور یھدی بہ اللہ من یشاء[2]

حکمت اور علم "نور" ہیں جنہیں اللہ چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا:۔

لیس العلم بکثرۃ الروایات ولکنہ نور یضعہ اللہ فی قلب ابن آدم[3]

علم زیادہ معلومات کا نام نہیں بلکہ وہ ایک نور ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ قلوب میں ڈالتا ہے۔

صاحب علم وحکمت کی علامت بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا:۔

لکن علیہ علامۃ ظاھرۃ وھو التجافی عن دار الغرور والانابۃ الی دار الخلود[4]

اس کی کھلی علامت دنیا سے دل نہ لگانا (مقصود بالذات نہ بنانا) اور آخرت کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہاں علم سے مراد "علم نبوت" اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی اور اسرار دین ورموز قوانین تک پہونچاتی ہے:۔

---

[1] بخاری ومسلم۔ ومشکوۃ کتاب العلم [2] ترجمان السنۃ ج ۱ [3] طبقات عبقریہ ص ۱۸۸ [4] ترجمان السنۃ ج ۱ ص ۵۰۔

محققین ومفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم

اثرات ونتائج کے لحاظ سے محققین ومفسرین نے حکمت کے کئی معنی بیان کیے ہیں۔ جیسا کہ امام راغب اصفہانی کہتے ہیں:۔

الحکمۃ اصابۃ الحق بالعلم والعقل[1]	علم اور عقل کے ذریعہ "حق" کو پہنچنا۔

لسان العرب میں ہے:۔

والحکمۃ عبارۃ عن معرفۃ افضل الاشیاء بافضل العلوم[2]	افضل اور بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعہ جاننا حکمت ہے۔

حکمت کے دوسرے معنی یہ ہیں (۱) عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت (۲) حقائق اشیاء کی معرفت (۳) ہر شے کو اس کے مناسب محل میں رکھنے کی صلاحیت (۴) حق وباطل کے درمیان فیصلہ کی قوت (۵) نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی (۶) شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت (۷) برائیوں کی صحیح نشاندہی کر کے علاج کی صحیح تدبیریں (۸) مخلوق کے احوال کا علم (۹) وہ معارف واحکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہنچیں (۱۰) خاص قسم کی فراست وغیرہ[3] غرض ہر وہ صلاحیت حکمت میں داخل ہے جس کے ذریعہ انسان کو حقایق کی معرفت حاصل ہو اور اسباب وعلل کی دنیا تک اس کی رسائی ہو۔ ابن مسکویہ[4] نے حکمت کے ضمن میں یہ چیزیں بیان کی ہیں:۔ ذکاوت وذہانت تعقل، سرعتِ فہم، ذہن کی صفائی، سہولتِ تعلیم، پھر ان کے ذکر کے بعد کہا ہے:۔

وبھذہ[5] الاشیاء یکون حسن الاستعداد للحکمۃ[6]	انہیں چیزوں کے ذریعہ حکمت کی حسن استعداد پیدا ہوتی ہے۔

قرآن حکیم کی ایک آیت سے استدلال

مذکورہ حکمت اور زیر بحث "تفقہ" کے سمجھنے کے لیے درج ذیل آیت خاص اہمیت رکھتی ہے:۔

---

[1] مفردات القرآن ص ۱۲۶ [2] لسان العرب ج ۵ [3] تفسیر خازن ص ۸۶ تفسیر مظہری ص ۴، عرائس البیان فی حقایق القرآن ص ۶۰ [4] تہذیب الاخلاق ص ۸ ابن مسکویہ۔

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ	بلاشبہ یہ اللہ کا مومنوں پر بڑا ہی احسان تھا کہ
اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا	اس نے ایک رسول ان میں بھیج دیا جو ان ہی میں
عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ	سے ہے، وہ اللہ کی آیتیں سناتا، ہر طرح کی برائیوں
الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (آل عمران ع ۱۷)	سے پاک کرتا اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے

اس آیت میں علم کے تین درجے بیان ہوئے ہیں :

(۱) "یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ" (ترجمہ اور مطلب جان لینا)

یہ درجہ عربی زبان دانی سے حاصل ہو جاتا ہے اور قرآن حکیم سے ذکر و نصیحت حاصل کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اور اسی معنی کے لحاظ سے قرآن حکیم کو آسان کہا گیا ہے :

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ	ہم نے قرآن کو ذکر و نصیحت کے لیے آسان بنایا ہے
فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ۔ (القمر ع ۱)	کیا کوئی نصیحت قبول کرنے والا ہے؟

(۲) "یُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ" موقع اور محل کے لحاظ سے مفہوم متعین کرنا اور جو اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں انہیں برمحل منطبق کرنے اور جزئیات و فروع میں مشخص کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جانا۔

یہ درجہ سیاق و سباق پر نظر کرنے، سورت کا عمود (مرکزی مضمون) معلوم کرنے اور حالات و قرائن میں غور کرنے سے ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کی وقعت اور مفہوم کے تعین میں رائے کی اہمیت اسی درجہ میں ہے، چنانچہ ذیل کی آیت میں اسی مقام کو قابلِ اعتماد قرار دیا گیا ہے :

فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ	اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت
لَا تَعْلَمُوْنَ۔	کرلو جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔

حکمت علم کا سب سے اونچا درجہ ہے اور فقیہ کا اصل مقام یہی ہے

(۳) یعلمھم الحکمۃ، علت اور لِمْ تلاش کرکے "تہ" تک پہنچ جانا اور اسرار و رموز سے واقفیت حاصل کرکے مبدا اور منتہا کو پالینا۔

یہ درجہ قوتِ فکری و عملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں اسی درجہ کا ذکر ہے:

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا (جس کو حکمت کی دولت عطا کی گئی اس کو بڑی دولت دی گئی۔)

اور حدیث لکل حد مُطَّلَعٌ (ہر حد کے لیے واقفیت کے مقامات ہیں) میں غالباً اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ "مطلّع" اس جھروکے کو کہتے ہیں جو بلندی پر ہوتا اور انسان بلندی پر چڑھ کر اس کے ذریعہ متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح علم کا یہ مقام ہے کہ انسان اس بلندی پر پہنچ کر اور تمام ما لہٗ و ما علیہ سے واقفیت حاصل کر کے ہر شے کی گہرائی تک پہنچتا اور سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے:۔

فقیہ کے علم کا اصل مقام یہ ہے۔

حکمت کے درجے اور مراتب

پھر گہرائی اور بلندی کے لحاظ سے حکمت کے کئی درجے اور مرتبے ہیں۔ سب سے اونچے درجہ پر انبیاء علیہم السلام فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد قانونی معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کے ساتھ جس کو جس قدر قرب حاصل ہوتا اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی اسی لحاظ سے اس کا مقام متعین ہوتا ہے:۔

چنانچہ حکمت ہی کا ایک درجہ وہ تھا جس پر سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بعض دیگر صحابہؓ فائز تھے کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاجِ شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بہت سے احکام میں ان کی رائے کے موافق وحی آتی تھی۔ اسی طرح بعض کاملین کا وہ درجہ کہ قوانینِ شرعیہ کی طرف ان کی رہبری صرف الہام اور ذاتی رجحان سے ہو جاتی تھی، ظاہری سبب کو کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔

صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود و قیود متعین تھے

ذیل میں ہم صدرِ اوّل کے فقہ کا مفہوم اور اس کی تعریف میں بتدریج تنگی کا ذکر کرتے ہیں!

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں نہ فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود

لہ شرح السنۃ و مشکوٰۃ کتاب العلم الفصل الثانی۔

وقیود متعین تھے، بلکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم رسول اللہ کو جو فعل جس طرح کرتے دیکھتے بس اسی کی نقل میں دین و دنیا کی سعادت سمجھتے تھے۔ ان کے سامنے یہ سوال ہی نہ تھا کہ آپ کا کون فعل کس درجہ کا ہے؟ کس فعل کو آپ نے بطریق عادت کیا ہے یا بطریق عبادت؟ اس کا کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے؟۔ جو کچھ جس طرح آپ نے کیا تھا، وہی سب کچھ اسی طرح صحابہ کرام کیا کرتے تھے۔ اور اتباع و پیروی کی یہی قسم انہیں جان سے زیادہ عزیز تھی[1]

اگر کوئی ایسی صورت پیش آجاتی جس میں رسول اللہ کا فعل یا آپ کی ہدایت نہیں ملتی تو جن کے پاس زیادہ علم نہ تھا وہ اہل علم سے پوچھ کر "فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ" (اہل علم سے پوچھ لو) پر عمل کرتے تھے اور جن کے پاس علم ہوتا وہ اس نئی صورت کو قرآن و حدیث کی تصریحات میں دیکھتے اور تصریحی حکم کی غرض اور علت تلاش کر کے اشتراک کی حالت میں نئی صورت پر وہی حکم جاری کر دیتے تھے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے فرمایا:

اجتہد برأیہ وعرف العلۃ التی ادار رسول اللہ علیہا الحکم فی منصوصاتہ فطرد الحکم حیثما وجدہا لا یالوا جہدا فی موافقۃ غرضہ علیہ السلام[2]۔	یہ حضرات اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس علت کو معلوم کرتے جس کی بنا پر رسول اللہ نے منصوصات میں حکم کو چلایا ہے پھر جہاں وہ علت پائی جاتی یہ حضرات اس حکم کو نافذ کر دیتے البتہ حکم سے رسول اللہ کی غرض معلوم کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑتے اور اسی کی موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے تھے۔

صحابہ کرام کے بعد حضرات تابعین کا دور آیا۔ انہوں نے رسول اللہ کی حدیث اور صحابہ کے اقوال و افعال خود صحابہ سے حاصل کیے اور حالات و مسائل کا تجربہ کرنے میں غور و فکر اور تدبر کر کے وہی طریق کار اختیار کیا جو صحابہ نے کیا تھا یہاں تک کہ:۔

وکان سعید بن المسیب وابراہیم و	حضرت سعید بن مسیب اور ابراہیم وغیرہ

[1] الانصاف شاہ ولی اللہ ص ۲ نیز حجۃ اللہ البالغہ باب اسباب اختلاف الصحابۃ والتابعین فی الفروع [2] حجۃ اللہ البالغہ باب اسباب الخ

امثالهما جمعوا ابواب الفقه	نے فقہ کے ابواب جمع کئے اور اس سلسلے میں ان کے
اجمعها وكان لهم في كل باب	پیش نظر کچھ اصول بھی تھے جن کو انہوں نے صحابہؓ
اصول تلقوها من السلف[1]	سے حاصل کیا تھا۔

پھر تبع تابعین کا دور آیا اور انہوں نے اپنے پیشروؤں کی پوری زندگی اور سارے مسائل وحالات کو عقل وبصیرت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی روشنی میں فقہ کی تدوین عمل میں آئی۔

صدر اول میں فقہ کا مفہوم دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا

ہر عہد کے تفصیلی حالات پر تبصرہ ایک مستقل عنوان "فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقا" کے نام سے بعد میں آئے گا، یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس صدر اول میں فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور اسلامی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا۔ جیسا کہ اصول کی کتابوں میں ہے:۔

ان الفقه في الزمان القديم كان	قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں الٰہیات
متناولاً لعلم الحقيقة وهي الالهيات	اللہ کی ذات وصفات سے بحث ہو) اور علم طریقت
من مباحث الذات والصفات و	(جس میں نجات دینے والے اور ہلاکت میں ڈالنے
علم الطريقة وهي مباحث المنجيات	والے اعمال وافعال سے بحث ہو اور علم شریعت
والمهلكات وعلم الشريعة	ظاہرہ (جس میں ظاہری احکام ومسائل سے بحث
الظاهرة[2]۔	ہو سب کو شامل تھا۔

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا کہ اس میں جملہ دینی علوم شامل تھے اور یہ لفظ سب کو حاوی تھا چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور دیگر جلیل القدر ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔

"فقہ ملکۂ استنباط اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعہ احکام شریعت، اسرار معرفت، اور مسائل حکمت سے واقفیت ہوتی ہے نیز نئے فروعی مسائل کے استنباط اور ان کی باریکیوں

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب اسباب اختلاف الصحابۃ والتابعین فی الفروع [2] مسلم الثبوت مع حاشیۃ التعلیق المنعوت ص۷، وتوضیح تلویح مع حاشیۃ تلویح الفقہ۔

کا علم ہوتا ہے۔ جو شخص اس دینی بصیرت اور ملکۂ استنباط کا حامل ہوتا وہ فقیہ کہلاتا ہے۔[1]

مختصر لفظوں میں ان حضرات سے یہ تعریف منقول ہے:۔

والفقه معرفة النفس مالها وما عليها[2]	فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفع پہنچائیں اور ان کی جو نقصان پہنچائیں۔

"مالها، اور ما علیها"، کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے:۔

ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الدنيا والآخرة۔[3]	وہ جن سے دنیا و آخرت میں نفس کو فائدہ پہنچے اور وہ جن سے نقصان پہنچے۔

فقہ کی مذکورہ تعریف میں کسی علم و فن کی تخصیص نہیں بلکہ ایک دوسرے ہی زاویۂ نگاہ سے فقہ کو دیکھا گیا ہے جس کی بنا پر نفع وضرر کے معیار کے مطابق ہر مفید علم و فن اس میں شامل اور ہر مضر اس سے خارج ہے۔

فقہ کو اسی زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد پر ایک کتاب لکھی تھی۔ جس کا "فقہ اکبر" نام رکھا تھا۔[4]

زمانۂ ما بعد میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی

ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم رہا اور اسی پر عمل درآمد ہوتا رہا۔ بعد میں جب یونانی فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے عقائد کی سادگی ختم ہوگئی، اور اس کے مباحث طویل اور پرپیچ بن گئے تو "عقائد" نے ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی اور علم کلام کے نام سے اس کی شہرت ہوئی۔

اس مرحلہ میں بھی "وجدانیات" کا تعلق فقہ سے قائم رہا، چنانچہ شرح منہاج وغیرہ کتابوں میں وجدانی مباحث (جن کا تعلق ملکاتِ نفسانیہ سے ہے) کو فقہ میں شمار کیا گیا ہے۔

مثلاً یہ تصریح کہ:۔

ان تحريم الحسد والرياء من الفقه[5]	حسد اور ریا کا تعلق فقہ سے ہے۔

---

[1] مسلم الثبوت مع حاشیۃ التعلیق المنوت ص، توضیح تلویح مع حاشیۂ تلویح الفقہ [2] ایضاً [3] [4] توضیح و تلویح مع حاشیہ تلویح الفقہ [5] مسلم الثبوت مع حاشیہ التعلیق المنوت ص،

حالانکہ حسد وریا اور اس قسم کی تمام برائیوں کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے جن کے ازالہ کے لیے صرف علم کافی نہیں بلکہ خاص قسم کی تربیت بھی درکار ہے۔

پھر جب خارجی اثرات کا اور زیادہ غلبہ ہوا تو وجدانیات نے بھی ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی جس کی "تصوف" کے نام سے شہرت ہوئی، اور اب فقہ، عقائد و اخلاق دونوں کے مباحث سے خالی ہوگئی۔

اس تنگی کو محققین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے مفکرین و محققین نے اس تجریدی عمل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا، بلکہ اس پر سخت گرفت کی، چنانچہ امام غزالیؒ نے "لفظ فقہ" کو بھی ان لفظوں میں شمار کیا ہے جن میں اغراض فاسدہ کی بنا پر تصرف کیا گیا ہے[1]

جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:-

"لفظ "فقہ" کے مفہوم میں لوگوں نے خصوصیت پیدا کرلی ہے، اب فقہ نام رہ گیا ہے عجیب وغریب جزئیات جاننے کا، ان کے علل و اسباب سے واقف ہونے کا زیادہ الجھنے کا اور دیگر ان باتوں کی حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے علل و اسباب سے ہے۔ جو شخص مذکورہ چیزوں میں زیادہ مشغول و منہمک رہتا ہے بس وہی فقہ کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہے[2]"

ایک اور موقع پر اظہار ناراضگی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے:-

"فقاہت" حاصل کرنے کا مقصد قرآن حکیم میں لینذروا قومھم (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان کیا گیا ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ صدر اول کی فقہ پر عمل درآمد ہو۔

طلاق، عتاق، لعان وغیرہ فروعی مسائل سے یہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا، بلکہ بسا اوقات صرف ان ہی مسائل کی طرف دائمی توجہ دل کو سخت بنا دیتی اور خوف الٰہی جاتا رہتا ہے جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے ایسے مفتیوں میں مذکورہ باتیں دیکھ رہے ہیں کہ ان کا دل سخت ہوچکا اور خوفِ خدا رخصت ہوگیا ہے[3]"

---

[1] احیاء العلوم ج ۱ اللفظ الاول الفقہ [2] ایضاً [3] ایضاً

مفہوم میں پختگی کے بعد فقہ کی تعریف

اس تجریدی عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم مروج اور مشہور ہوا اس کی مختلف تعریفیں اصول کی کتاب میں ملتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ عمیق اور مختصر تعریف درج ذیل ہے:۔

والفقه حكمة فرعية شرعية[۱]	"فقہ" شرعی قوانین کے ملکۂ استنباط کا نام ہے۔

عام فقہا سے یہ تعریف منقول ہے:۔

العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية[۲]	"فقہ" شرعی قوانین کے علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے۔ مگر اس کا مقام مذکورہ تعریف سے کمتر ہے، کیونکہ اُس میں "فقہ" کو حکمت سے تعبیر کیا گیا ہے جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے۔ فقہ کا یہ مقام بھی غنیمت ہے کہ اس میں کسی قدر ملکۂ استنباط وغیرہ کا مفہوم بھی ملحوظ ہے۔ لیکن ذیل کی تعریف نہایت ہی مایوس کن ہے:

الفقه مجموعة الاحكام المشروعة في الاسلام۔	شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔

اس تعریف میں فقہ "مجموعۂ احکام" کا نام رہ گیا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ اور علم سے برائے نام ہے۔ اصولیین نے اسی مرحلہ کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے:

ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل[۳]	پھر جب علوم "علم" نہ باقی رہے بلکہ صنعت میں تبدیل ہو گئے تو فقہ کا استعمال صرف مسائل میں باقی رہ گیا۔

فقہی مباحث کی تقسیم

تجریدی عمل اور فقہ کے صنعت میں تبدیل ہونے کے بعد فقہ کا تعلق اب حسب ذیل مباحث سے ہے:۔

---

۱ شرح مسلم الثبوت المقدمہ لبحر العلوم ۲ نور الانوار وغیرہ ۳ توضیح وتلویح مع حاشیۂ تلویح الفقہ۔

(۱) عبادات :۔ وہ امور جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات استوار رکھتے اور زندگی کے میدان میں خاص قسم کی پالیسی اور زاویۂ نگاہ کا تعین کرتے ہیں۔

(۲) معاملات :۔ معاشرتی اور مالیاتی قوانین جو تعاون اور باہمی اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں مثلاً خرید وفروخت، عاریت، امانت، ضمانت وغیرہ

(۳) مناکحات :۔ نسلِ انسانی کی بقا سے متعلق قوانین جن میں نکاح، طلاق، عدت، نسب، ولایت، وصیت، وراثت وغیرہ سب شامل ہیں۔

(۴) عقوبات :۔ اس میں جرائم اور ان کی سزا سے بحث ہوتی ہے قتل، چوری، تہمت وغیرہ اسی طرح قصاص، تعزیرات، خوں بہا (خون کی قیمت) وغیرہ۔

(۵) مخاصمات :۔ اس میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۶) حکومت وخلافت :۔ اس میں قومی وبین الاقوامی معاملات، صلح وجنگ کے احکام، وزارت محاصل وغیرہ کی تفصیلات جو قدیم دور میں تھیں ان کو بیان کیا جاتا ہے۔ ان مباحث کا تذکرہ "کتاب السیر" اور کتاب "الاحکام السلطانیہ" میں آتا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ مجموعۂ فقہ بیک وقت وجود میں نہیں آگیا بلکہ حالات وتقاضہ کی مناسبت سے بتدریج ترقی کرنا اور مختلف مرحلات سے گذرنا اس کے لیے ناگزیر تھا۔ ذیل میں یہ بحث کسی قدر تفصیل سے ذکر کی جاتی ہے۔

(۲)

فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقاء

بتدریج ترقی کے لحاظ سے فقہ اسلامی چار دور میں تقسیم ہے :-

(۱) فقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں سنہ ۱۱ھ تک۔

(۲) فقہ عہد صحابہ میں سنہ ۴۱ھ تک۔

(۳) فقہ صغار صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں دوسری صدی ہجری کی ابتدا تک۔

(۴) فقہ دوسری صدی ہجری کی ابتدا سے چوتھی صدی ہجری کے تقریباً نصف تک۔

پہلا دور

پہلا دور زندگی کے جواہر کو نشو ونما دینے کا تھا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فقہ سے متعلق جملہ امور آپ کی ذات مبارک سے وابستہ تھے۔ قانون سازی، فتاویٰ، فیصلے وغیرہ کے فرائض آپ خود بنفس نفیس انجام دیا کرتے تھے۔ فقہ کی نہ باقاعدہ ترتیب وتدوین ہوئی تھی اور ضروریات زندگی محدود ہونے کی بنا پر نہ اس کی ضرورت ہی تھی۔

یہ دور زندگی کے جواہر کو نشو ونما دینے اور اسلامی مقاصد کو آگے بڑھانے کا تھا، اس بنا پر لوگوں کی ساری توجہ جہاد اور عمل پر مرکوز تھی، دیگر مسائل کی طرف انہیں سوچنے کی فرصت ہی نہ ملتی تھی۔ ایک صالح اور سادہ اجتماعی زندگی کے جو مسائل ومصالح ہو سکتے ہیں بس وہ تھے اور انہیں کے مثبت ومنفی دونوں پہلوؤں کی وضاحت تک رسول اللہ کی تعلیمات محدود تھیں۔

لیکن یہ تعلیمات عموماً اصولی اور دستوری رنگ میں تھیں جنہیں بنیاد بنا کر قانون کی عمارت تیار کی جاتی

ہے۔ بہت سی جزئیات کی تشریحات ایسی تھیں جو بڑی حد تک حالت و زمانہ کے تقاضا پر مبنی تھیں۔ کبھی تو رسول اللہؐ نے نیا قانون نافذ فرمایا تھا۔ اور اکثر جو قوانین موجود و مروج تھے انھیں میں معمولی ترمیم و اصلاح کے بعد قبول فرمالیا تھا۔

اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے

اس دور میں فقہ کے صرف دو ماخذ تھے۔ (۱) قرآن حکیم اور (۲) تشریحات نبوی۔ قرآن حکیم میں اصول و دستور کے علاوہ مصالح اور مسائل بھی بیان کیے گئے ہیں جو ایک صالح سوسائٹی کے لیے درکار ہیں۔ بیان کی صورت یہ تھی کہ جیسی جیسی ضرورت پیش آتی رہتی اسی لحاظ سے احکام آتے رہتے اور خطرات کے انسداد کے لیے بھی احکام دیئے جاتے رہے تاکہ خطرہ آنے سے پہلے اس کے انسداد کی تدبیر نکالی جا سکے۔ سوالات کا سلسلہ بہت کم تھا اور نہ عموماً اس کی ضرورت پڑتی تھی۔

تشریحات نبوی میں بھی یہی رنگ غالب تھا۔ ضرورت کے موقع پر یا غلط فہمیوں میں مبتلا ہونے کے اندیشہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم میں بیان کئے حکم کی تشریح فرمادیتے اور موقع و محل کی تعیین کردیتے تھے۔ البتہ رسول اللہؐ کا فعل اتنا جامع اور الٰہی حکمت عملی کے ہم آہنگ تھا کہ وہ تمام ضرورتوں کو پورا کرتا رہتا تھا۔ اس بنا پر بھی قولی تشریح کی زیادہ ضرورت نہ پیش آتی تھی۔

رسول اللہؐ اور صحابہؓ کے کام کی تفصیل

اس لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل کام تھے (۱) تعلیم کتاب (۲) تشریح کتاب جس میں مختلف انداز سے حکمت کی تعلیم شامل تھی اور (۳) تزکیہ نفس۔ اس کا کوئی نپا تلا طریقہ مقرر نہ تھا۔ بلکہ نفسیات اور مزاج کی مناسبت سے احکام اور ہدایات پر عمل درآمد کرلینے ہی سے کامیابی حاصل ہوجاتی تھی۔ رسول اللہؐ کی صحبت اور اسلامی معاشرتی زندگی کے تقاضے و مطالبے ہی اس قدر مؤثر تھے کہ ان پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا ہونے سے زندگی کا سانچہ یکسر بدل جاتا تھا (۴) مجموعی حیثیت سے ایک ایسی جماعت کی تیاری جو نبوت کے فرائض نبوت ہی کے نقشہ کے مطابق انجام دے سکے (۵) جماعت کی عملی زندگی کی ایسی تربیت جو ہر موڑ اور ہر موقف سے گذر کر اسلامی 'کاز' کو برابر آگے بڑھاتی رہے۔

صحابہ کرامؓ رسول اللہؐ سے قرآن حکیم (کتاب) کی تعلیم حاصل کرتے تھے جس میں یاد کرنا، سمجھنا اور عمل کرنا سب شامل ہے، نیز رسول اللہؐ کی قولی و فعلی تشریحات سے استفادہ کرکے اپنی زندگی میں ان کو

جذب کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جو خصوصی ہدایتیں تزکیہ و اصلاح وغیرہ سے متعلق ہوتی تھیں ان سب کو وہ حرزِ جان بناتے تھے اور جانی و مالی ہر بڑی سے بڑی قربانی کے ذریعہ نبوی مشن اور اسلامی کاز کو وہ آگے بڑھاتے تھے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اسی وقت تشریف لے گئے جب کہ ہر طرح سے اطمینان ہو گیا کہ اسلام کی بنیادیں ہر حیثیت سے مکمل ہو گئی ہیں۔ ایک طرف قانون کو منضبط و مدون کرنے کا پورا خاکہ آپ نے تیار فرما دیا اور دوسری طرف اس کو نافذ کرکے بعد کے لیے عملی راہیں پیدا فرما دیں۔ نیز نمونہ کے طور پر ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل فرمائی جو قانون کے اتار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھا۔

دوسرا دور

دوسرے دور میں سیاسی اور اجتماعی بہت سے مسائل ابھر آئے تھے

فتوحات کی کثرت اور مختلف تمدنی زندگی سے سابقہ کی وجہ سے اس دور میں نئے نئے سیاسی و اجتماعی مسائل ابھر آئے۔ حالات و زمانہ کے تقاضا کی نئی نئی کروٹوں نے اجتماعی مسائل حل کرنے کے لیے نئے نئے زاویۂ نگاہ پیدا کر دیئے۔ لازمی طور سے پہلے دور کا جو مجموعہ موجود اور سینوں میں محفوظ تھا اس کو اس حد تک وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ موجودہ ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے کسی اور روشنی سے استفادہ کی ضرورت نہ باقی رہے۔

اجماع اور رائے کا اضافہ

چنانچہ اس دور میں مذکورہ ضرورت کے پیش نظر مسائل حل کرنے کے لیے دو چیزوں کا اضافہ ہوا (۱) اجماع اور (۲) رائے کا استعمال۔ ان دونوں سے کام لینے کی ترغیب قرآن و سنت میں موجود تھی، چوں کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد موجودہ دور کے حضرات ہی دین الٰہی کے اصل محافظ اور امین تھے اور رہتی دنیا تک ان کے عمل سے استفادہ نبوت کے نقشہ میں داخل تھا اس بنا پر ان حضرات نے اپنی ذمہ داری محسوس کرتے ہوئے فقہ کو وسیع کرنے کی راہیں کھولیں اور بعد والوں کے لیے بہت کچھ سرمایہ جمع کر دیا۔

اس دور میں اجماع کو منظم شکل دی گئی۔ صورت یہ ہوئی کہ صاحب صلاحیت لوگوں پر مشتمل ایک کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی اور حتی الامکان ایسے لوگوں کو باہر جانے سے بھی روک دیا گیا۔ اس کے بعد

جو بات قرآن و سنت میں موجود نہ ہونے کی صورت میں باہمی رائے اور مشورے طے پاتی وہ قانون کا درجہ حاصل کرتی تھی۔

رائے کے استعمال کے لیے فقہی قواعد و اصول بعد میں منضبط ہوئے ہیں، اس دور میں رائے کا استعمال مقاصد شریعت اور اصول دین کے تحت ہوتا تھا۔ اور جو رائے آزادانہ استعمال کی جاتی یا اس کی وجہ سے کسی اصول کلیہ پر زد پڑتی تو اس پر سخت نکیر کی جاتی تھی۔

اس دور میں بھی فقہ واقعاتی اور عملی رہا نظری نہ بن سکا

مذکورہ دونوں ماخذ کے اضافہ کے باوجود اس دور میں بھی فقہ عملی اور واقعاتی رہا، جو ضرورت پیش آتی یا جو مسئلہ حل طلب ہوتا بس اسی کو طے فرما لیتے۔ نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات و مسائل کی طرف توجہ کرنے کی انہیں فرصت ہی نہ تھی۔ گوناگوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہو گئی تھیں کہ ان پر قابو پا لینا ہی اہم کارنامہ تھا۔

اس دور کے بعض مسائل میں صحابہؓ کے درمیان اختلاف ہوا جس کے اسباب یہ تھے۔

صحابہ کے درمیان اختلاف کے اسباب

(۱) قرآن حکیم کے سمجھنے میں اختلاف جس کی بنا پر فتاویٰ میں اختلاف ناگزیر تھا، یہ چند صورتوں پر مبنی تھا:

(الف) قرآن حکیم میں ایسے لفظ کا آنا جو کلام عرب میں دو معنوں میں مستعمل تھا جیسے لفظ "قرء" (طہر او حیض) بعض صحابہؓ نے ایک معنی میں لیا اور بعض نے دوسرے معنی میں استعمال کیا۔

(ب) دو مختلف حکم اس قسم کے ہونا کہ ایک حکم کے بعض اجزاء کو دوسرے حکم میں شامل کرنے کی گنجائش ہو اور اس طرح دونوں حکموں کا بعض اجزاء میں تعارض ہو، ایک سے کوئی بات ثابت ہوتی ہو اور دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہو۔ مثلاً جس عورت کا شوہر مر گیا ہو اس کی عدت سے متعلق جو آیت ہے اس کی رو سے چار ماہ دس دن عدت ہے۔ آیت مطلق ہے جس کی بنا پر یہ گمان ہوتا ہے کہ حاملہ عورت کا بھی یہی حکم ہے لیکن طلاق والی حاملہ عورت کے بارے میں جو آیت ہے اس میں اس کی عدت وضع حمل بیان ہوئی ہے، اس بنا پر جس حاملہ عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے وہ دونوں آیتوں کے تحت آسکتی ہے۔ ایک کے اعتبار سے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہونی چاہیے اور دوسری کے اعتبار سے وضع حمل ہونی چاہیے

بعض صحابہؓ کا فتویٰ پہلی آیت کے مطابق تھا اور بعض کا دوسری کے مطابق تھا۔

(ج) موقع و محل کی تعیین کے بارے میں اختلاف۔ حضرت عمرؓ کے دیگر صحابہؓ سے بیشتر اختلاف اسی پر مبنی ہیں۔

(۲) حدیث کی لاعلمی کی وجہ سے فتووں میں اختلاف۔ بعض حدیثیں ایسی تھیں جو عام طور پر لوگوں کو یاد تھیں یا رسول اللہ ؐ کا عمل لوگوں کے سامنے تھا اور بعض ایسی تھیں جو کم لوگوں کو یاد تھیں یا دو چار صحابیوں کے سامنے رسول اللہ ؐ کا عمل تھا اور بقیہ لوگ ان سے ناواقف تھے۔ عمومی حیثیت سے حدیثوں کے روایت کرنے کا رواج نہ تھا، نیز کسی کتاب میں حدیثیں مدون بھی نہ تھیں کہ جن کی طرف رجوع کرنا آسان ہوتا۔

(۳) حدیث کے قبول کرنے میں اختلاف۔ کسی کو پہنچے ہوئے ذریعہ پر اعتماد حاصل ہو جاتا اور کسی کو اعتماد نہ ہوتا جس کی بناء پر فتووں میں اختلاف ہوتا تھا۔

(۴) رائے کی وجہ سے اختلاف۔ صحابہؓ نے رائے کے استعمال میں مصالح، اصول دین اور فقہ کی روح کو سامنے رکھا تھا۔ قاعدہ قانون ان کے زمانہ میں زیادہ مقرر نہ ہوئے تھے۔ استحسان اور استصلاح کی صورتوں کا ثبوت بھی ان کے یہاں ملتا ہے۔ چونکہ احکام کے موقع و محل کو انہوں نے اپنی نظروں سے دیکھا تھا۔ مزاج شناس نبوت بن کر نظام تشریعی کو سمجھا تھا اس بناء پر ان کی رائے اور بعد والوں کی رائے میں فرق کرنا لازمی ہے پھر تمام صحابہؓ ایک ہی حیثیت سے مصلحت پر نظر ڈالنے کی پابند نہ تھے، بلکہ مصالح پر مختلف لوگ مختلف حیثیات سے نظر ڈالتے تھے جس کی بناء پر فتووں میں اختلاف ناگزیر تھا۔

بہر حال چونکہ اس دور میں فقہ واقعاتی اور عملی تھا۔ اس بناء پر اختلاف بھی محدود تھا۔ باہمی مشورہ اور اطمینان حاصل ہونے کے بعد جو مسئلہ حل کیا جاتا اس میں اختلاف کا سوال ہی نہ تھا۔

اس دور کے مشہور ترین حضرات جو فقہ میں زیادہ ماہر اور اس کے رمز شناس تھے یہ ہیں:۔

حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ۔

(۳) سیاسی حیثیت سے مسلم جماعت کا ذیل کے تین فرقوں میں تقسیم	مسلم جماعت تین فرقوں میں تقسیم ہوگئی

ہونا بھی فقہ پر کافی اثر انداز ہوا ہے۔

(۱) جمہور مسلمان جنہوں نے حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی خلافت پر اتفاق کر لیا تھا۔

(۲) شیعہ جو حضرت علیؓ اور اہل بیت کی محبت پر قائم تھے۔

(۳) خوارج جو حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ تینوں کو ناپسند کرتے تھے۔

اختلاف جس حیثیت سے بھی ہو اس کا اثر ظاہر ہونا فطری ہے۔ مذکورہ اختلاف اگرچہ سیاسی تھا لیکن روایت اور رائے کی وقعت جتنی موافقین کی ہوتی تھی۔ مخالفین کی اتنی نہ تھی جس کی بنا پر فتاویٰ میں اختلاف ہوتا تھا۔ جو لوگ پارٹی بندی کے افسانہ سے واقف ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اکثر و بیشتر پارٹیاں سیاسی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ مذہبی رنگ محض مقصد کے حصول کے لیے اختیار کرتی اور مذہب کو آلۂ کار بناتی ہیں فرقہ بندی و پارٹی بازی کی یہ تاریخ نہایت دردانگیز ہے کہ تقریباً ہر ایک کا پس منظر سیاسی رہا اور ہر دور میں سیاست کی قربان گاہ پر مذہب کی نذر پیش کی گئی ہے۔

تیسرا دور

تیسرا دور فقہ کا تاسیسی دور تھا

یہ دور حضرت معاویہؓ کی حکومت اسھ سے شروع ہو کر دوسری صدی ہجری کی ابتدا تک رہتا ہے۔ فقہ کی ترتیب و تدوین کا پورا مسالہ اسی دور میں تیار ہوا تھا۔ اس بنا پر اس کو ترتیب و تدوین کا تاسیسی دور کہنا زیادہ مناسب ہے۔

اس دور کی امتیازی چیزیں

اس دور کی یہ خصوصیات فقہ پر بھی اثر انداز ہوئی ہیں۔

(۱) مسلمانوں کی باہمی فرقہ بندیاں۔ فرقوں کے رجحانات و میلانات ایک حد تک باہم مختلف ہونے کی وجہ سے اپنے اپنے فرقہ کے آدمیوں کو ترجیح دیتے تھے۔

(۲) مرکز میں پہلی جیسی جاذبیت نہ باقی رہنے کی وجہ سے نیز "اسلامی کاز" کو آگے بڑھانے کی غرض سے علماء و فقہا مختلف ملکوں اور شہروں میں پھیل گئے تھے اور وہیں سکونت اختیار کر لی تھی۔ ان حضرات کی تعلیم و تربیت سے تابعین کی ایک جماعت تیار ہوئی جو صحابہؓ کے بعد صحیح معنوں میں ان کی جانشین

ثابت ہوئی۔ ان میں سے بعض تابعی ایسے بھی تھے جو بجا طور پر صحابہؓ کے ہم پلہ تھے۔

(۳) احادیث کی روایت کا سلسلہ جاری ہوا اور حدیث کا عام رواج ہوا۔ صحابہؓ کے زمانہ میں ایک حد تک اس پر پابندی تھی۔ لوگوں کے سامنے رسول اللہؐ کا عمل موجود تھا۔ اس بنا پر زیادہ ضرورت بھی نہ تھی۔ اب نظامِ تشریعی کی نوک پلک درست رکھنے کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہ تھی کہ رسول اللہؐ کے قول و فعل اور رسول اللہؐ کی وہ زندگی جو صحابہؓ نے اپنے اندر سرایت کی تھی تعلیم و تربیت کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ عام کی جائے۔ چنانچہ صحابہؓ نے حاصل کردہ تمام چیزوں نیز اپنی پاکیزہ زندگی کو تابعین کی طرف منتقل کیا اور وہ امور و مسائل بھی ان کے گوش گذار کیے جن سے رسول اللہؐ کے بعد صحابہؓ کو سابقہ پڑا تھا اور خلفاء راشدین کے زمانہ میں لوگ اس پر کاربند تھے۔

(۴) غیر عرب لوگوں کی تعلیم و تربیت سے آراستہ ایک بڑی جماعت تیار ہوئی اور اس نے تمام اسلامی شہروں میں تعلیم و تربیت کے مرکز قائم کیے۔ یہ حضرات اپنی صلاحیت کے لحاظ سے عرب کے مقابلہ میں کم نہ تھے۔ بلکہ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ فقہ اور روایت میں عجم کا حصہ عرب سے زیادہ ہے۔ اگر زیادہ نہ بھی ہو تو برابر کی شرکت میں کوئی کلام نہیں۔ اس طرح غیر عربی ممالک کے لوگوں کو نظامِ تشریعی سمجھنے، اس کا تجزیہ کرنے اور نئے انداز سے سوچنے کے کافی مواقع فراہم ہوئے۔

(۵) رائے اور حدیث کو استعمال کرنے کی حد میں اختلاف ہوا جس کی بنا پر دو مختلف گروہ بن گئے۔ ایک گروہ انہیں حدیثوں کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیتا جو موجود تھیں اور اس کو مل سکتی تھیں۔ اس بنا پر اس کا دائرہ نسبتہً تنگ اور محدود تھا۔ دوسرا گروہ شریعت کو عقلی اور اصولی معیار سے دیکھتا اور حدیث نہ ملنے کی صورت میں رائے استعمال کرتا تھا۔ اس بنا پر اس کا دائرہ نسبتہً وسیع تھا۔ اہل حجاز کا رجحان اول کی طرف تھا اور مرکز مدینہ تھا اور اہل عراق کا دوسرے کی طرف تھا اور مرکز کوفہ تھا۔ ظاہر ہے کہ حجازیوں کو حدیث حاصل کرنے میں جتنی سہولتیں تھیں عراقیوں کو اتنی میسر نہ تھیں البتہ صحابہؓ کے مختلف ممالک میں منتشر ہونے کے بعد حجازیوں کے لیے بھی پہلی جیسی سہولتیں نہ رہ گئی تھیں۔ اس وقت ملکوں اور شہروں میں ایسے روابط نہ تھے کہ جن کی بنا پر حدیثی مسائل کی باہمی شیرازہ بندی کی جاسکتی بخلاف رائے سے کام لینے

والے گروہ کے کروہ علل واسباب کا سراغ لگاکر اصول کے تحت بڑی حد تک احکام ومسائل کی شیرازہ بندی کرسکتا تھا۔ اس کے علاوہ پہلے کے مقابلہ میں اس گروہ کو تمدنی زندگی اور گوناگوں احوال ومسائل سے زیادہ سابقہ تھا۔ بیرونی اثرات یہاں کافی تھے۔ مختلف تمدن اور مختلف مکتب فکر کے لوگ موجود تھے۔ اس بنا پر لازمی طور سے دونوں کی نگاہوں میں بڑا فرق اور فتاویٰ وفیصلہ میں اختلاف ہوگا۔

قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا

اس دور میں قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کا استعمال کثرت سے ہونے لگا تھا۔ فقہاء پر نئے نئے مسائل کا دباؤ ایسا پڑا کہ انہیں مذکورہ اصولوں کے بغیر چارہ نہ تھا۔ اہل حدیث کے بعض حضرات نے اس کے خلاف سخت آواز اٹھائی، حتیٰ کہ قیاس کے استعمال تک کو ناجائز بنایا، لیکن عملی زندگی سے انہیں اگر ایسا سابقہ پڑتا جیسا ان حضرات کو پڑا تھا تو بڑی حد تک اختلاف کی نوعیت میں فرق ہوجاتا۔ یہی وجہ تھی کہ اختلاف میں شدت زیادہ دنوں تک نہ باقی رہ سکی بلکہ کچھ دنوں کے بعد ان کے شاگردوں کے درمیان باہمی استفادہ کا سلسلہ قائم ہوگیا تھا۔

اس دور کے مشہور فقیہ ومفتی درج ذیل ہیں۔

مدینہ کے مشہور فقیہ ومفتی

مدینہ کے فقیہ ومفتی۔

(۱) ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ (۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ (۳) حضرت ابوہریرہؓ (۴) حضرت سعید بن مسیب مخزومی (۵) حضرت عروہؓ بن زبیر بن عوام (۶) حضرت ابوبکرؓ بن عبدالرحمٰن (۷) حضرت علیؓ بن حسینؓ (۸) حضرت عبیداللہ بن عبداللہؓ بن عتبہ بن مسعود (۹) حضرت سالمؓ بن عبداللہ بن عمرؓ (۱۰) حضرت سلیمانؓ بن یسار (۱۱) حضرت قاسم بن محمد بن ابوبکرؓ (۱۲) حضرت نافعؓ (۱۳) حضرت ابن شہابؓ زہری (۱۴) حضرت ابوجعفر محمدؓ بن علی بن حسین (۱۵) حضرت ابوالزنادؓ عبداللہ بن ذکوان (۱۶) حضرت یحییٰؓ بن سعید انصاریؓ (۱۷) حضرت ربیعہؓ بن ابی عبدالرحمٰن۔

مکہ اور کوفہ کے مشہور فقیہ ومفتی

مکہ کے فقیہ ومفتی

(۱) حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ (۲) حضرت مجاہدؓ بن جبیر (۳) حضرت عکرمہؓ (۴) حضرت عطاءؓ بن ابی رباح (۵) حضرت ابوزبیر محمد بن مسلم۔

کوفہ کے فقیہ ومفتی :-

(۱) حضرت عقلمہ بن قیس النخعی (۲) حضرت مسروق بن اجدع (۳) حضرت عبیدہ بن عمر سلمانی (۴) حضرت اسود بن یزید نخعی (۵) حضرت شریح بن حارث کندی (۶) حضرت ابراہیم بن یزید نخعی (۷) حضرت سعید بن جبیر (۸) حضرت عامر بن شرحبیل

بصرہ وشام کے مشہور فقیہ ومفتی

بصرہ کے فقیہ ومفتی :-

(۱) حضرت انس بن مالک انصاریؓ خادم رسول اللہ صلعم (۲) حضرت ابو العالیہ (۳) حضرت ابو الشعثاء جابر بن زید (۴) حضرت محمد بن سیرین (۵) حضرت حسن بن ابی الحسن یسار (۶) حضرت قتادہ بن دعامہ۔

شام کے فقیہ ومفتی :-

(۱) حضرت عبد الرحمٰن بن غنم اشعریؓ (۲) حضرت ابو ادریس خولانی (۳) حضرت قبیصہ بن ذویب (۴) حضرت مکحول بن ابو مسلم (۵) حضرت رجاء بن حیوۃ الکندی (۶) حضرت عمر بن عبد العزیز بن مروان۔

مصر ویمن کے مشہور فقیہ ومفتی

مصر کے فقیہ ومفتی :-

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ (۲) حضرت ابو الخیر مرثد بن عبد اللہ (۳) حضرت یزید بن ابی حبیب۔

یمن کے فقیہ ومفتی :-

(۱) حضرت طاؤس بن کیسان جندی (۲) حضرت وہب بن منبہ (۳) حضرت یحییٰ بن ابی کثیر۔

اس دور میں فقہ کے مختلف اسکول قائم نہ تھے

مذکورہ حضرات فقہ اور روایت میں مشہور تھے۔ اور مختلف شہر کے لوگوں کے مرکز توجہ تھے۔ فقہ کے مختلف اسکول اس دور میں قائم نہ ہوئے تھے، بلکہ جو شخص جس سے چاہتا فتویٰ حاصل کرتا اور وہ اپنی صوابدید کے مطابق اس کا جواب دیتا تھا۔ اگر ایک کے پاس تشفی نہ ہوتی یا مزید تحقیق درکار ہوتی تو دوسرے مفتی کے پاس جاکر وہی فتویٰ معلوم کرلیا جاتا۔ یہ کوئی عیب کی بات نہ سمجھی جاتی تھی۔

مفتی وفقیہ حضرات کے علاوہ مختلف شہروں میں سرکاری طور پر قاضی بھی مقرر تھے۔ اور قرآن وحدیث کے

مطابق فیصلہ کرتے تھے۔ اگر ان دونوں میں انہیں حکم نہ ملتا یا مزید وضاحت کی ضرورت ہوتی تو مشہور فقہا ء سے فتویٰ لے کر یا اپنی رائے سے اجتہاد کر کے فیصلہ کرتے تھے۔ اور کبھی خلافت سے بذریعہ خط و کتابت دریافت کرتے تھے۔

خارجی اور شیعہ فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی

اس دور میں خارجی اور شیعی فرقہ نے زیادہ ترقی حاصل کی۔ خارجی بہت سے دینی امور میں اپنی رایوں پر سختی کے ساتھ قائم رہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ حدیث قبول کرنے میں انہیں لوگوں کو ان کی نظر میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی جو ان کے دوست اور ہم خیال تھے۔

شیعوں میں مختلف فرقہ پیدا ہوئے اور ان لوگوں نے غیر شیعی حضرات سے استفادہ کو زیادہ اہمیت نہ دی۔ غرض اس طرح ہر فرقہ نے اپنے اپنے امام سے روایت و فقہ حاصل کرنے کو ترجیح دی۔

تدوینِ حدیث اور وضعِ حدیث کا سلسلہ شروع ہوا

ایک طرف حدیث کی باقاعدہ تدوین کے لیے حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے جدوجہد شروع کی اور تمام ملک کے لوگوں کو لکھا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں تلاش کر کے انہیں جمع کرو کیوں کہ مجھے علم اور علماء کے فنا ہو جانے کا خوف معلوم ہوتا ہے۔"

وضعِ حدیث کے اسباب

اور دوسری طرف جھوٹی حدیثوں کے روایت کرنے کا رواج ہوا جس کے اسباب یہ تھے:-

(۱) بد دین قسم کے لوگ دین کی تحقیر کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۲) جاہل صوفی اور عبادت گزار نیکی اور دینداری کا کام سمجھ کر مذہبی ترغیبات اور فضائل سے متعلق حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۳) کم ظرف اور بے استعداد محدثین شہرت حاصل کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۴) بدعت کے مبلغین اور فرقوں کے متبعین اپنے اپنے مسلک پر دلیل قائم کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرتے تھے۔

(۵) بعض لوگ اہل دنیا کو خوش کرنے اور ان کے کاموں پر شرعی دلیل قائم کرنے کی غرض سے حدیثیں

وضع کرتے تھے۔

(۶) بعض لوگ ضعیف اور کمزور متن کے لیے مشہور اور صحیح سند گھڑتے اور بعض سند کو الٹ پلٹ کر اس میں کچھ ترمیم کر دیتے جس کا مقصد یہ ہوتا کہ ان کی کہی ہوئی بات پر کسی قسم کا الزام نہ آنے پائے یا لوگ نئی دریافت سے متحیر اور ششدر ہو کر علمی بلندی تسلیم کر لیں۔

(۷) بعض لوگوں نے جن حدیثوں کو خود نہیں سنا تھا یا جن راویوں سے خود ملاقات نہ کی تھی، مذکورہ غرض سے ان کے بارے میں وہ جھوٹے دعوے کرتے کہ میں نے اپنے کان سے سنا ہے یا میں نے خود راوی سے ملاقات کی ہے۔

(۸) بعض لوگ صحابہؓ کے اقوال، عرب کے مقولے، حکماء کے حکمت آمیز قصّوں کو رسول اللہؐ کی طرف منسوب کرتے تھے۔

اچھی خاصی تعداد حق پرست لوگوں کی تھی

(۹) مختلف فرقہ کے لوگ اپنے اپنے عقائد و اعمال کی تائید میں حدیثیں وضع کرنے لگے تھے ظاہر ہے کہ کسی دور میں بھی نہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں نہ اس دور میں سب یکساں تھے۔ رسول اللہؐ کے زمانہ سے قرب کی بنا پر اچھی خاصی تعداد حق پرستوں اور دین و ایمان پر قربان ہونے والوں کی موجود تھی۔ کچھ ایسے بھی تھے جو مذکورہ قسم کی حرکتیں کر کے اس روشنی کو مدھم کرنا چاہتے تھے۔ وضع حدیث کا سلسلہ شروع ہو جانے کی وجہ سے محدثین کے لیے تدوینِ حدیث کا کام نہایت مشکل اور سخت بن گیا تھا۔ ان حضرات نے تدوینِ حدیث کے مرحلہ میں آمیزشوں سے حدیث کو جس طرح پاک کیا اور جس قدر کامیابی حاصل کی وہ تاریخ کا نہایت اہم باب ہے۔

چوتھا دور

چوتھے دور کی بنیاد تیسرے میں پڑ چکی تھی

اس کی بنیاد تیسرے دور میں پڑ چکی تھی اور فقہ کی باقاعدہ تدوین اس دور میں ہوئی۔ جلیل القدر امام اور پیشوا جن کے مقلدین اطرافِ عالم میں پھیلے ہوئے اپنے اپنے امام کی طرف منسوب فقہ پر عمل پیرا ہیں وہ اسی دور کے ہیں۔

اس دور کی امتیازی خصوصیات

اس دور میں یہ خصوصیات فقہ پر کافی اثر انداز ہوئیں:۔

(۱) تمدن کی وسعت۔ اس کی وجہ سے نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوئیں اور غور وفکر کے لیے لئے نئے میدان سامنے آئے۔

(۲) عمومی حیثیت سے علمی حرکت۔ یونانی علوم وفنون کی ترویج ہوئی اور ایک دوسرے سے استفادہ کے مواقع فراہم ہوئے۔

تدوینِ حدیث کا کام اس دور میں انجام پایا

تدوین حدیث کا کام اس دور میں انجام پایا اور تقریباً تمام اسلامی شہروں میں تدوین کی طرف توجہ دی گئی۔ اس سلسلہ میں کام کرنے والے خصوصی حیثیت کے حامل یہ اصحاب تھے۔

(۱) مدینہ میں امام مالکؒ بن انس۔

(۲) مکہ میں عبدالملکؒ بن عبدالعزیزؒ

(۳) کوفہ میں سفیان ثوری۔

(۴) بصرہ میں حمادؒ بن سلمہ اور سعید بن ابی عروبہ۔

(۵) واسط میں ہشیم بن بشیر۔

(۶) شام میں عبدالرحمٰن اوزاعی۔

(۷) یمن میں یعمر بن ارشد۔

(۸) خراسان میں عبداللہ بن مبارک۔

(۹) رے میں جریر بن عبدالحمید۔

تدوین کے اس ابتدائی دور میں عموماً ایک قسم، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ سے متعلق حدیثوں کو سلسلہ وار جوڑ دیا جاتا تھا۔ نیز حدیث کے ساتھ صحابہ وتابعین کے اقوال مخلوط طریقہ پر جمع کرنے کا رواج تھا۔ حدیث کی نسبت رسول اللہؐ کی طرف ہوتی اور صحابہ وتابعین کے اقوال کی نسبت ان کی طرف کی جاتی تھی۔

تدوین کے دوسرے مرحلہ میں لوگوں نے اقوال و احادیث الگ الگ نقل کیے اور ایسی کتابیں مسانید

کے نام سے مشہور ہوئیں، مثلاً مسند عبداللہ بن موسیٰ کوفی، مسند امام احمد بن حنبل، مسند اسحاق بن راہویہ مسند عثمان بن ابی شیبہ، مسند مسدد بن مسرہد البصری، مسند اسد بن موسیٰ المصری، مسند نعیم بن حماد۔

ان تمام حضرات نے اس کا بھی اہتمام کیا تھا کہ ایک راوی کی ساری روایتیں اسی راوی کے تحت بیان کی جاتی تھیں مثلاً مسند ابوبکر صدیق جس میں ابوبکرؓ سے مروی تمام روایتیں بیان کی گئی تھیں۔

تیسرے مرحلہ میں اس عظیم الشان ذخیرہ سے انتخاب میں نہایت چھان بین کی گئی۔ اس طبقہ کے سرخیل محمدؒ بن اسمٰعیل بخاری اور مسلمؒ بن حجاج نیشاپوری ہیں۔ ان دو بزرگوں نے نہایت چھان بین کے بعد اپنی کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم تالیف فرمائی۔ ان کے علاوہ ابوداؤدؒ، ترمذیؒ، ابن ماجہؒ اور نسائیؒ نے بھی بڑی حد تک انہیں دونوں بزرگوں کے نقش قدم پر چل کر اس اہم کام کو انجام دیا۔ صحاح ستہ کے نام سے انہیں کی کتابیں مشہور ہیں۔ ان کے علاوہ اور حضرات بھی ہیں جنہوں نے حدیث کی کتابیں تالیف کی ہیں۔ لیکن جتنی شہرت ان حضرات کو حاصل ہوئی دوسروں کو نہ ہو سکی۔ اگرچہ بعض حیثیات سے دوسرے بھی زیادہ شہرت کے مستحق تھے۔

جرح و تعدیل کا فن اس دور میں ترتیب دیا گیا

ایک اور طبقہ نے حدیث کے راویوں کے حالات کی چھان بین کو اپنا مطمحِ نظر بنایا۔ اس نے راویوں کے حالات کی پوری تحقیق کی۔ اخلاقی حالت، حافظہ، ضبط کی طاقت وغیرہ پر تفصیلی معلومات فراہم کیئے۔ یہ حضرات رجال جرح و تعدیل کے نام سے مشہور رہیں۔

جرح و تعدیل کے اعتبار سے کچھ راوی ایسے ہیں جن کی تعدیل وغیرہ پر سب کا اتفاق ہے ان کی روایت کا درجہ اونچا ہے۔ کچھ ایسے ہیں جن میں سُقم کی وجہ سے ان کے چھوڑ دینے پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ ایسے ہیں جن کے بارے میں خود اصحابِ جرح و تعدیل کا اختلاف ہے۔ بہرحال اس دور میں علم حدیث ایک مستقل فن بن گیا۔ اور اس کے بارے میں ہر حیثیت سے بحث و مباحثہ اور تحقیق کا سلسلہ قائم ہوا تھا۔ جس کے لیے بہت سے لوگ وقف تھے۔

اصول فقہ کی تدوین ہوئی اور مواد فقہ میں اختلاف ہوا

(۴) اصول فقہ کی تدوین اسی دور میں ہوئی، لیکن فقہ کے مواد کے بارے میں اختلاف ہوا۔ اس کی چند صورتیں تھیں مثلاً:۔

(ا) حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہ نے کلام نہیں کیا، البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقہ میں اختلاف ہوا اور ہر فقیہ نے اپنے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کیے۔ چند آدمیوں نے حدیث ہی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ لیکن جمہور فقہار سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا، بلکہ انہوں نے ان پر سخت نکیر کی تھی، حتیٰ کہ امام شافعیؒ وغیرہ نے انکار حدیث کے طریقہ کو ضلالت و گمراہی کا طریقہ قرار دیا۔

(ب) قیاس اور استحسان کے ماخذ قرار دینے میں اختلاف ہوا۔ محدثین نے قیاس کے زیادہ استعمال پر پابندی لگانے کی کوشش کی اور امام شافعیؒ نے استحسان کی تردید کی ظاہریہ (امام داؤدؒ ظاہری کی طرف منسوب) نے قیاس کا نہایت شدت کے ساتھ انکار کیا (ہر ایک کی تعریف "فقہ اسلامی کے ماخذ" میں آئے گی)۔

اس میں شک نہیں کہ قیاس سے اِس دور میں بہت زیادہ کام لیا گیا تھا۔ احناف کا حصہ اس میں بہت زیادہ ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کا انکے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اور شوافع کا ان دونوں کے درمیان ہے۔

(ج) اجماع کی شرطوں میں اختلاف ہوا۔ جس کی بنا پر مسائل ثابت کرنے میں مختلف زاویۂ نگاہ پیدا ہوئے۔

(د) حکم کے ثبوت کے درجہ اور طریقہ میں اختلاف ہوا کہ مثلاً کس طرح وجوبی حکم ثابت ہوتا ہے اور کس طرح غیر وجوبی حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔ فقہار نے اس کے قاعدے و ضابطے مرتب کئے۔

(ہ) فقہار نے اصول فقہ پر بہت سی کتابیں لکھیں اور نہایت کامیاب طریقہ پر اس فن کو مدون کیا جس سے بعد کے لوگوں کو رہبری حاصل ہوئی اور اسی کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط و استخراج کرتے رہے۔

قرآن و سنت کے اسلوب بیان اور قوت مطالبہ وغیرہ پر نظر کر کے فرض، واجب، سنت، مستحب، مندوب وغیرہ کی اصطلاحیں مقرر کی گئیں۔

مشہور فقہار کی تفصیل | اس دور کے مشہور فقہار حسب ذیل ہیں:۔

(۱) امام ابوحنیفہ۔ ان کے زمانہ میں کوفہ میں تین اور بڑے فقیہ تھے۔

(۱) سفیان بن سعید ثوری۔

(۲) شریک ابن عبداللہ نخعی۔

(۳) محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ۔

امام ابوحنیفہ اور ان حضرات میں علمی بحثیں ہوتی رہتی تھیں۔

امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں درج ذیل کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔

(۱) ابویوسفؒ یعقوب بن ابراہیم انصاری۔

(۲) محمد بن حسن بن فرقد شیبانی۔

(۳) زفر بن ہذیل بن قیس کوفی۔

(۴) حسن بن زیاد لولوئی کوفی۔

(۲) امام مالکؒ بن انس بن ابی عامر۔ محدثین اور فقہار دونوں گروہ میں ان کے شاگرد ہیں۔ کیوں کہ ان میں محدث اور فقیہ دونوں کے وصف موجود تھے۔ اصول "مصالحہ مرسلہ" سے امام مالک نے فقہ کو کافی وسیع بنایا ہے۔

(۳) امام محمدؒ بن ادریس شافعی جو امام شافعی کے نام سے مشہور ہیں' ان کے شاگرد مصر اور عراق دونوں جگہ کافی تعداد میں موجود تھے۔

(۴) امام احمد بن حنبل بن ہلال۔ ان کے بھی محدثین اور فقہار دونوں گروہ میں کافی شاگرد ہیں۔

شہرت کے عمومی اسباب

یہ چاروں امام وہ ہیں جن کے مسلک نے شہرت حاصل کی، ان کی فقہ مدون کی گئی اور باقی رہی شہرت کے عمومی اسباب یہ تھے:۔

(۱) ان حضرات کی تمام رائیں جمع کرلی گئی تھیں پہلے دور کے لوگوں کو یہ بات نہ حاصل تھی۔ اس بنا پر مستقل رائے کی حیثیت سے ان کے مقابلہ میں ان کو شہرت حاصل نہ ہوئی۔

(۲) ان کے شاگردوں کو سوسائٹی میں اونچا درجہ حاصل ہوا۔ پھر جب انہوں نے اپنے استادوں

کی رائیں نقل کیں تو وہ نہایت وقعت کی نظر سے دیکھی گئیں۔

(۳) شاگردوں نے ان کی رائے کی اشاعت و حمایت میں کافی زور لگایا۔

(۴) بعض ممالک اپنی وسعت اور ان میں تمدن کے زیادہ پورا ہونے کی وجہ سے حکومت کے قانون بن گئے تھے۔

فرقہ زیدیہ اور امامیہ کی شہرت ہوئی

اس دور میں شیعوں کے دو فرقوں اور ان کے مذہبوں نے شہرت حاصل کی۔ (۱) شیعہ زیدیہ اور (۲) شیعہ امامیہ۔

(۱) زیدیہ یہ فرقہ زید بن علیؓ بن حسین کی طرف منسوب ہے۔ اس کے اصول میں اجتہاد کی شرط ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں بہ کثرت امام اصحاب الرائے پیدا ہوئے۔ ان میں زیادہ مشہور یہ ہیں:-

(۱) الحسن بن علی بن الحسن زید۔

(۲) الحسن بن زید بن محمد۔ (۳) قاسم بن ابراہیم۔

(۴) ہادی یحیٰی بن الحسن بن القاسم۔

(۲) شیعہ امامیہ:- اس فرقہ کی بنیاد اس بات پر تھی کہ امام معصوم ہوتے ہیں۔ اور حضرت علیؓ رسول اللہ کے وصی ہیں۔ اثنا عشریہ کے سب سے بڑے امام اس دور میں ابو عبداللہ جعفر صادق تھے۔ اور ان کے والد ابو جعفر محمد ابو باقر۔

فقہ کے بعض مذاہب فنا ہوگئے

فقہ کے بعض مذاہب ایسے بھی ہیں جن کے ماننے والے موجود تھے اور ایک زمانہ تک ان کی پابندی کی جاتی رہی لیکن بعد میں دوسرے مذاہب ان پر غالب آگئے اور یہ فنا ہوگئے۔ ان میں کے چند مشہور فقیہ امام یہ ہیں:-

(۱) ابو عبدالرحمٰن بن محمد اوزاعی۔

(۲) ابو سلیمان داؤد ظاہری۔

(۳) ابو جعفر محمد بن جریر طبری۔

اس دور میں فقہ ایک حد تک نظری اور تخئیلی بن گیا

اس دور میں فقہ علمی اور واقعی نہ رہا۔ بلکہ ایک حد تک

نظری اور تخیلی بن گیا۔ یعنی واقعات و مسائل کے پیش آنے سے پہلے فرض کر کے ان کے متعلق احکام بیان کئے جانے لگے۔ اس سلسلہ میں فقہاء عراق سب سے بازی لے گئے۔ ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ نسلیں گذرنے کے بعد بھی شاید ان کی ضرورت نہ پڑے۔ اس طریق کار سے ایک طرف فقہ نہایت وسیع اور ضخیم بن گیا اور دوسری طرف بعد کے لوگوں میں اعتماد اور سہل پسندی پیدا ہو گئی۔[1]

فقہِ اسلامی کا یہ مجموعہ موجود و محفوظ ہے اور نہایت قیمتی مباحث پر مشتمل ہے۔ ذیل میں ہم فقہ اسلامی کے ماخذ بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ مجموعۂ فقہ وجود میں آیا تھا۔

---

[1] پوری بحث کے حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ فقہ اسلامی (مولفہ علامہ محمد خضری) مقدمہ مسلم اور تذکرۃ الموضوعات وغیرہ۔

(۴۳)

فقہِ اسلامی کے ماخذ

ماخذ کی تعریف

"ماخذ" سے وہ ذرائع مراد ہیں جن سے قانون اخذ کیا جاتا ہے یا وہ مقامات ہیں جہاں سے قانون دلائل کے ساتھ حاصل کیے جاتے ہیں۔ جس فن میں ان ذرائع اور مقامات سے بحث ہوتی ہے وہ "اصولِ فقہ" کہلاتا ہے۔ کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے:۔

ھو علم بقواعد یتوصل بھا الی استنباط الاحکام الفقھیۃ عن دلائلھا۔[1]	"اصولِ فقہ" چند ایسے اصول کا علم ہے کہ ان کے ذریعہ دلائل سے قوانین کے استنباط کا طریقہ معلوم ہو۔

یہ فن قوانین کے استنباط کے لیے ضابطہ کا کام دیتا ہے اور فنی حیثیت سے اس کی تدوین اسلام ہی کی مرہونِ منت ہے لیکن عرصہ سے استعمال نہ ہونے کی وجہ سے جدید ترتیب و تنظیم کی ضرورت ہے کہ ارتقاء پذیر ذہن اور ارتقاء پذیر معاشرہ کو اپنے اندر سمو سکے۔

ماخذ کی قسمیں

قانون کی کتابوں میں ماخذ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں :۔

(۱) ماخذ صوری (۲) ماخذ مادی۔

(۱) ماخذ صوری :۔ قانون کا وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا جواز اور اثر حاصل کرتا ہے۔

(۲) ماخذ مادی :۔ قانون کا وہ ماخذ ہے جس سے قانون اپنا مواد حاصل کرتا ہے۔[2]

اس طرح ایک کے ذریعہ مواد کی فراہمی ہوتی اور دوسرے کے ذریعہ قانون کا کردار اور مقام متعین ہوتا ہے۔ فقہ اسلامی کا ماخذ صوری مسلم کے لیے اللہ کی رضا و خوشنودی حاصل کرنا اور غیر مسلم کے لیے

---

[1] شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم المقدمہ و توضیح تلویح معہ حاشیہ تلویح [2] اصول قانون ص ۱۸۹۔

سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہے۔ جس طرح دنیاوی ملکی قوانین کا ماخذ صوری ہر مذہب و ملت کے لیے سلطنت کی مرضی حاصل کرنا ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کے بارہ ماخذ ہیں

فقہ اسلامی کے مادی ماخذ عمومی حیثیت سے بارہ[۱] ہیں:

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) استحسان (۶) استدلال (۷) استصلاح (۸) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں (۹) تعامل (۱۰) عرف اور رسم و رواج (۱۱) ماقبل کی شریعت (۱۲) ملکی قانون۔

اصول فقہ کی کتابوں میں صراحۃً صرف پہلے چار کا ذکر ملتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض ماخذ کو بعض میں داخل سمجھا گیا ہے۔ اور اختصار کے طور پر صرف چار کا ذکر کرکے ان کی تعبیر و توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ان کے عموم میں بقیہ داخل ہو جاتے ہیں، مثلاً قیاس کے عموم میں استحسان، استصلاح وغیرہ داخل ہیں۔ اجماع میں تعامل اور رسم و رواج بھی داخل ہیں۔ ماقبل کی شریعت قرآن یا حدیث کے عموم میں آتی ہے۔ ملکی قانون تعامل میں شمار ہو سکتے ہیں۔ رائیں اگر قیاس پر مبنی ہیں تو ان کا شمار قیاس میں ہوگا۔ ورنہ وہ سماع پر محمول حدیث کے ذیل میں آجائیں گی۔ استدلال بھی قیاس کے قریب ہے۔ اگرچہ اس کا مفہوم بھی قیاس سے زیادہ وسیع ہے۔ پہلے چاروں ارکان میں درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق ہے۔ بلکہ اصل ماخذ صرف قرآن ہے۔ سنت بھی اسی کی شرح اور عملی زندگی میں اسی کی تشکیل ہے۔ سنت میں بعض تشریحات وقتی اور مقامی ہیں۔ اور بعض اصولی اور دوامی۔ تشکیلِ قانون کے مرحلہ میں یہ دونوں حیثیتیں ملحوظ رکھی جاتی اور رہنمائی کا کام دیتی ہیں۔ اجماع و قیاس کی ترتیب و تنظیم قرآن و سنت ہی کی مقررہ بنیادوں پر ہوتی ہے اور یہی زاویۂ نگاہ ان دونوں کے بارے میں مفید ہو سکتا ہے۔ (اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی)

قانون روما کے ماخذ کی تفصیل

اس موقع پر قانون روما کے ماخذ کا تذکرہ دلچسپی اور مزید وضاحت کا باعث ہوگا۔ اس لیے ذیل میں اس کو نقل کیا جاتا ہے۔ مختلف مراحل سے گذرنے کے بعد قانون روما کے مندرجہ ذیل ماخذ قرار پا گئے تھے۔

(۱) ایک کتاب جس میں بیشتر مذہبی امور کے متعلق قانون درج تھے۔ اس کا نام جس

سولیے پیا پیریانس (JUS CIVILE PAPIRIANUS) ہے[1]۔ ان ہی مذہبی قواعد کو فاس (FAS) کہتے تھے۔

(۲) فقہا اور مجتہدین کے فتاویٰ۔

یہ فقہا تین جماعتوں میں منقسم کیے گئے ہیں :-

(الف) احبار اور فقہائے سلف۔ یہ حضرات قانون مندرجہ "دوازدہ الواح" کی تشریح کرتے تھے۔ ان کی اس تشریح و توضیح سے آگے چل کر بالکل نئے قواعد کا ایک بہت بڑا مجموعہ ترقی پا گیا تھا۔

(ب) فقہائے متقدمین۔ متاخرین سے ممیز کرنے کے لیے انہیں متقدمین کہا جاتا ہے۔ ان کے درج ذیل کام کی نوعیت سے ان کی حیثیت تقریباً وکلا رجیسی معلوم ہوتی ہے مثلاً (۱) قانونی معاملات سے متعلق سوالات کے جواب دینا۔ (ب) مقدمہ کی ابتدائی منازل میں موکل کے مفادات کی نگہداشت کرنا (ج) عدالت میں مقدمہ کی پیروی کرنا۔ (د) کبھی یہ حضرات قانونی رسالوں کی تالیف کرتے اور بعض خاص صورتوں میں تحریری فتویٰ بھی دیتے تھے۔ لیکن زیادہ تر وہی کام سپرد تھے، جو پہلے بیان ہوئے ہیں۔

(ج) مستند مجتہدین۔ یہ فقہا مستند اصول قانون کے زمانہ کے ہیں۔ یہ زمانہ دوسری صدی عیسوی کی ابتدا سے شروع ہوتا ہے ان کے یہ کام تھے :-

(۱) رومی قانون کی ترقی۔

(۲) مجموعۂ قوانین میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا۔

(۳) قانون کی تشریح جدید کرنا اور حالات کے مناسب نئے قالب میں ڈھالنا۔

(۴) اعلیٰ ترین مجلس وضع قوانین۔ اس میں بادشاہ اور اس کی خصوصی مجلس شامل تھی۔

(۵) مجلس عوام۔ اس میں شرفاء اور عوام دونوں شامل تھے، یہ مجلس دراصل اس تقسیم پر مبنی تھی جو رومی باشندوں کی اضلاع کے لحاظ سے کی گئی تھی۔

(۶) تجاویز سینیٹ (SENATE) (مجلس اکابرین) قانون کے بارے میں فیصل سینیٹ کے غور

---

[1] خصوصی قانون روماس ۵۔

کے لیے اپنی تجاویز پیش کر کے ان کی رضامندی سے جاری کرتا تھا۔ یہ مجلس رومی قبائل کے اکابرین سے تشکیل پاتی تھی جس کا کام منصبی بادشاہ کو نامزد کرنا اور اس کو مشورہ دینا تھا۔ بعد میں شہنشاہ کی محکوم بن گئی تھی۔

(۷) فرامین شاہی گذشتہ صدرتوں کو بھی حاوی ہے۔

(۸) مجسٹریٹ کے اعلانات و جرائد جو وقتاً فوقتاً وقتی یا دوامی (تا مدت خدمت) رنگ میں جاری ہوتے تھے۔

(۹) رسم و رواج۔ یہ سب سے قدیم ماخذ ہے اور ہر دور میں اس کا وجود رہا ہے۔[1]

قانون روما کے ماخذ میں قابلِ غور امر یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ مذہبی ہے۔ اس طرح مذہبی قوانین کے اجزاء لازمی طور سے اس میں شامل ہیں۔

فقہ اسلامی کے ماخذ کی تفصیل یہ ہے:۔

(۱) قرآن حکیم

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآنِ حکیم ہے

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے۔ یہ اصول و کلیات کی کتاب ہے جس میں الٰہی حکمت عملی اور دستور (CONSTITION) سے بحث ہے جزوی قوانین کی تنصیص بہت کم ہے جیسا کہ علامہ شاطبیؒ کہتے ہیں:۔

القرآن علی اختصاره جامع ولا	قرآن حکیم مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے
یکون جامعاً الا والمجموع فیہ	اور یہ جامعیت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ
امور کلیات لأن الشریعۃ تمت بتمام	اس میں کلیات بیان ہوئے ہوں۔ کیونکہ
نزولہ لقولہ تعالیٰ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ	شریعت اس کے نزول کے بعد کامل ہو گئی
لَکُمْ دِیْنَکُمْ الآیۃ وانت تعلم ان	جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، کہ آج میں نے

[1] خصوصی قانون روما ص ۳۴۔

الصلوٰۃ والزکوٰۃ والجہاد و اشباہ ذٰلک لم یبین جمیع احکامھا فی القرآن انما بینتھا السنۃ وکذٰلک العادیات من الانکحۃ والعقود والقصاص والحدود وغیرھا[1]

تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کر دیا۔ الخ" یہ معلوم ہے کہ نماز زکوٰۃ جہاد اور اس کے مشابہ کے سارے احکام قرآن میں نہیں بیان کیے گئے، ان کو سنت نے بیان کیا ہے اسی طرح نکاح معاملات قصاص، حدود اور دوسرے معاملات کے تفصیلی احکام قرآن نے نہیں بیان کیے، وہ احادیث میں ہیں۔

ایک اور موقع پر ہے :۔

تعریف القرآن بالاحکام الشرعیۃ اکثرہ کلی لا جزئی وحیث جاء جزئیا فیاخذہ علی الکلیۃ[2]

قرآن حکیم میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان ہوتے ہیں۔ جہاں جزئی طور پر تفصیل ہے وہ کسی حکم کلی کے تحت ہے۔

قرآن حکیم چونکہ سلسلۂ ہدایت کا آخری ایڈیشن ہے اس بنا پر اس کی تعلیمات وتفہیمات کا ہر دور اور ہر زمانہ میں یکسانیت کے ساتھ پایا جانا لازمی تھا۔ یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی تھی کہ ہر شعبۂ زندگی کے حدود اربعہ بتا کر اس کے خطوط کھینچ دیئے جاتے، سرحد پر سنگ نشاں کھڑے کر دیئے جاتے اور ان میں رنگ بھرنے کا کام حال و زمانہ کی ضرورتوں اور تقاضوں پر چھوڑ دیا جاتا اور ہر دور میں بتائی ہوئی حکمت عملی کے مطابق متعینہ حدود و خطوط پر عمارت کی تعمیر ہوتی رہتی، اس طرح دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی اصول وکلیات اور اوامر و نواہی اپنی جگہ ثابت وقائم رہتے اور اس کی تعبیر نیز عملی تشکیل ارتقاء پذیر معاشرے کے ساتھ بدلتی رہتیں اور اگر بالفرض ابتداء ہی میں ساری جزئیات بیان کر دی جاتیں اور عملی شکل کے سارے خاکے تیار کر دیئے جاتے تو ایک تو اس کی دستوری پوزیشن باقی نہ رہتی دوسری بڑی بات یہ ہوتی کہ اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ہو کر ساری تعلیم مخصوص زمانہ تک محدود ہو جاتی اور پھر اسمیں جمود و تعطل

لے الموافقات المسألۃ الخامسۃ ج ۳ ص ۲۶۰ ۔ ٢ے ایضاً ۲۶۶ ص ۔

پیدا ہو کر ارتقاء پذیر معاشرے کو سمونے اور اقتضاء و مصالح کو جذب کرنے کی ساری صلاحیتیں ختم ہو جاتی ہیں۔

قرآن حکیم الہی حکمت علمی اور بنیادی اصول کی کتاب ہے۔ اس میں جزئیات کی بحث بہت کم ہے

مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکومت کی نوعیت اور پالیسی متعین کر دی کہ وہ اللہ کی نیابت و امانت ہوگی اور زیادہ سے زیادہ الہی صفتوں کو اپنے اندر جذب کر کے عدل و مساوات کے اصول پر مخلوق کے مادی و روحانی فوائد کا بندوبست کرے گی اور یہ بات بھی بتا دی کہ حکومت کا انتظام چلانے کے لیے شورائی نظام ہونا چاہیئے اس کے علاوہ اور جو باتیں بنیادی حیثیت کی تھیں ان کی وضاحت کر دی لیکن یہ تفصیل نہیں بتائی کہ شورائی نظام کس طرح منعقد ہو؟ حکومت موجودہ طرز کی جمہوری ہوگی یا شاہی؟ آمرانہ ہو یا فوجی ڈکٹیٹر شپ؟ رائے عامہ معلوم کرنے کی کیا صورت ہو؟ وغیرہ۔ غرض طریق کار کی جزئیات سے قرآن نے بحث نہیں کی۔ کیونکہ اس کے پیش نظر مقصد اور مقصد تک پہنچنے کے بنیادی اصول ہیں۔ ذرائع اور طریق کار کا فیصلہ حالات و زمانہ پر چھوڑ دیا ہے۔ بنیادی اصول پر عمل کر کے جس قسم کے طریقہ کار اور جیسے نظام حکومت سے مقصد حاصل ہو گا وہ قرآنی حکومت کہلائے گی۔ موجودہ دنیا چاہے اس کا جمہوریت نام رکھے یا آمریت، افراد کی رائے شماری سے کام لیا جائے یا کسی اور طریقے سے۔

اس بارے میں فقہاء و صلحائے امت نے جزئیات کی تفاصیل بتا کر جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں وہ سب اپنے اپنے زمانہ کے حالات کی مناسبت سے تھے اور آج بھی ہمیں حق ہے کہ ان جزئیات کی روشنی میں مقصد اور اصول کے پیش نظر اپنے زمانہ کے حالات و تقاضہ کے مناسب طریقہ کار کی جزئیات مرتب کریں اس مرتب شدہ جزئیات کی حیثیت بھی پہلی جزئیات کی طرح قطعی اور دوامی نہ ہوگی بلکہ معاشرے کی حالت پر موقوف ہوگی اور اسی وقت تک باقی رہے گی جب تک معاشرہ اجازت دے گا۔

دراصل طریقہ کار کا تعین بڑی حد تک عوامی شعور یا بقول "ہیگل" عوامی روح پر موقوف ہے، نہ کہ کسی ملک کی نقالی پر۔ اس لیے جب کبھی عوامی شعور کی حالت میں تبدیلی ہوگی یا عوامی روح کروٹ بدلے گی تو لازمی طور سے پرانے طریقہ کار پر نظر ثانی کرنی پڑے گی۔

فقیہ کے لیے قرآن حکیم کی فقہی تشریحات کا جاننا ضروری ہے

فقہا نے قرآن حکیم کے اسی حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق فقہی احکام سے ہے اور یہ حصہ متفرق، پانچ سو آیتوں کے قریب ہے۔ اس سے متعلق درج ذیل قسم کی باتوں کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

(۱) ناسخ و منسوخ۔ کون سی آیت ناسخ ہے اور کون سی منسوخ۔

(۲) مجمل و مفسر۔ کون مجمل ہے اور شرح و تفسیر کے لیے کون سی آیت ہے۔

(۳) خاص و عام۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کون سی آیت خاص اور کون عام ہے۔

(۴) محکم و متشابہ:۔ کون سی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیادی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے اور کون سی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات سے ہے اور ان کے حقائق ماورائے عقل ہیں کہ واضح طور پر ان کا ادراک ہماری دسترس سے باہر اور ذمہ داری میں داخل نہیں ہے۔

(۵) اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں۔ فرض، واجب سنت، مستحب وغیرہ اور نہ کرنے سے متعلق جو ہیں ان کی کیا نوعیت ہے، حرام، مکروہ وغیرہ[۱]۔

فقہاء نے ان کے علاوہ اور بہت سی تشریحات کے ذریعہ استدلال و استنباط کے طریقے مقرر کیے ہیں، وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ ایک مجتہد و فقیہ کے لیے ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی بڑی حد تک ضروری ہے۔

چند مبادیات کی تفصیل اور نزول قرآن کے مقاصد

فقہاء کے بیان کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملے گی۔ یہاں ہم چند مبادیات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں جو فقہاء کے پیش نظر تھیں اور فقہ کی تدوین میں ان کی رعایت ضروری سمجھی گئی ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی صورت میں جن تفہیمات و تنقیحات کو پیش کر رہے تھے وہ تکمیلی مرحلہ میں کتنی ہی نئی کیوں نہ ہوں، لیکن جہاں تک ان کی بنیادی تعلیم کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جن سے لوگ بالکلیہ ناآشنا ہوں۔ اس بنیاد پر نزول قرآن کے یہ مقاصد نکلتے ہیں:۔

(۱) ہدایت الٰہی کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا اس کی تکمیل کرنا۔ (۲)

---

[۱] عقد الجید ص ولی اللہ۔

(۳) جسے بھلا دیا گیا تھا اسے یاد دلانا۔

(۴) جن بندشوں میں لوگوں نے اپنے کو غلط طریقے سے جکڑ لیا تھا ان سے نجات دلانا۔

جیسا کہ قرآن حکیم میں بیان کئے ہوئے مقاصد سے مذکورہ بیان کی تائید ہوتی ہے وہ یہ ہیں:۔

(۱) یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ۔ وہ لوگوں کو "معروف" کا حکم دیتا ہے۔

(۲) يَنْهٰهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ۔ "منکر" سے روکتا ہے۔

(۳) يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ۔ "طیبات" کو لوگوں کے لیے حلال کرتا ہے۔

(۴) يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ "خبائث" کو ان پر حرام کرتا ہے۔

(۵) يَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے جن کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے۔

(۶) وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ (الاعراف ع ۱۹) ان بیڑیوں کو ہٹاتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے۔

معروف و منکر کی تشریح

"معروف" سے مراد جانی پہچانی ہوئی چیزیں اور "منکر" سے وہ جن کا انکار کیا گیا ہو۔ ہدایت الٰہی کی شمع مسلسل روشن رہنے کی وجہ سے تاریخ کے ہر دور میں بڑی حد تک زندگی کے اخلاقی اقدار کا تصور پایا جاتا رہا ہے، اور مخرب اخلاق چیزوں سے ایک حد تک لوگ آشنا رہے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اغراض و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے عمل چھوٹ گیا ہو اور بیرونی چیزوں کی آمیزش سے اصل پر نقل کا غلاف چڑھ گیا ہو۔

عرب کے حالات اس سلسلہ میں زیادہ روشن اور واضح ہیں۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے نام لیواؤں اور سیدنا موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والوں سے اس کی کیسے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اخلاق کی اہمیت اور عمدہ اخلاق سے بالکل ناواقف رہے ہوں، اس بنا پر مذکورہ "معروف" سے ذیل کی چیزیں مراد ہوں گی:۔

(۱) وہ عمدہ اخلاق جو عرب میں یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں موجود تھے۔

(۲) آسمانی شریعتوں کی بہت سی بچی کھچی باتیں جو الٰہی حکمت عملی کے مطابق تھیں۔

(۳) مراسم ورواج اور ملکی قانون جو فطرت سلیمہ اور عقل کے مطابق تھے۔

اسی طرح "منکر" میں تمام وہ باتیں داخل تھیں جو مذکورہ باتوں کی ضد یا ان کے خلاف تھیں، اس تعارف کی بنا پر مذکورہ باتوں کی تعبیر "معروف اور منکر" سے کی گئی ہے۔ مفسر قرآن امام ابوبکر جصاص نے معروف کی تعریف میں نہایت دقیق اور نکتہ کی بات کہی ہے:۔

والمعروف ماحسنہ الشرع والعقل[1]	معروف وہ ہے جس کی شرع اور عقل تحسین کرے۔

ایک اور جگہ ہے:۔

والمعروف هو ماحسن فی العقل فعلہ ولم یکن منکراً عند ذوی العقول الصحیحة[2]	معروف وہ ہے جس کا کرنا عقل کے نزدیک پسندیدہ ہو اور عقل سلیم رکھنے والوں کی نظر میں وہ منکر میں داخل نہ ہو۔

اس تصریح کی بنا پر ہر دور اور ہر زمانہ کے رسم ورواج اور ملکی قانون وغیرہ میں جو باتیں بھی عقل اور شرع کے خلاف نہ ہوں وہ سب "معروف" میں داخل سمجھی جائیں گی۔ قرآن حکیم کی اس تعبیر میں بڑی وسعت اور گنجائش ہے، جس سے ملک کے قانون اور اچھے رسوم کی قدر شناسی وحوصلہ افزائی کا ثبوت ملتا ہے۔

امام ابوبکر رازی نے زندگی کی تمام جہات کے لیے اس کلمہ کو جامع قرار دیا ہے۔

کلمة جامعة لجمیع جهات الأمر بالمعروف[3]	یہ کلمہ امر بالمعروف کی تمام جہتوں کو جامع ہے۔

نیز الٰہی حکمت عملی کو برقرار رکھتے ہوئے خلق خدا کی ملکی وقومی تمام مصلحتوں اور فلاح وبہبود کے کاموں کو شامل ہے اس کی عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے:۔

التعظیم لامر اللہ والشفقة علی خلق اللہ[4]	امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور اللہ کی مخلوق پر شفقت ہے۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص ج ۳ ص ۳۸ [2] ایضاً [3] تفسیر کبیر جزو رابع ص ۱۰۳، ۳۰۲ [4] ایضاً۔

طیبات اور خبائث کی تشریح

"طیبات" اور "خبائث" کا مفہوم بھی چند مخصوص جزئیات میں محصور نہیں ہے، بلکہ اس میں طبیعت سلیمہ کو مدار بنا کر اصول کے تحت مفسرین سے عمومیت ہی منقول ہے، مثلاً:-

المراد من الطیبات الأشیاء المستطابۃ بحسب الطبع[1]	طیبات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں۔

خبائث کے بارے میں ہے:-

کل ما یستخبثہ الطبع ویستقذرہ النفس کان تناولہ سببًا للمرض[2]	تمام وہ چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ خبیث اور گندی سمجھے اور نفس اس کو پلید جانے ایسی چیزوں کا استعمال تکلیف ہی کا سبب بنے گا۔

مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ ہے

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ تعبیرات ایک ایسے سماج اور معاشرے میں اختیار کی جا رہی ہیں جو بگاڑ کی انتہا کو پہونچ چکا تھا، اگر ان کے یہاں فی الجملہ زندگی کے بنیادی اقدار کا تخیل نہ موجود ہوتا اور وہ طبیعت اور فطرت سلیمہ کے معیار سے بالکلیہ نابلد ہوتے تو ان تعبیرات سے اور زیادہ گمراہی و غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود بنفس نفیس تشریح و توضیح کے لیے موجود تھے، پھر بھی ایک خالی الذہن معاشرہ کو مخاطب کرنے کے لیے مذکورہ تعبیرات کسی طرح مناسب نہیں قرار دی جاسکتی ہیں، یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہاں کے لوگ ایک مدت تک فطرت و طبیعت کی سلامتی کے معیار سے واقف رہے ہوں اور اب اس کے خد و خال ابھار دینے نیز تھوڑی توجہ دلانے سے پوری طرح واقف ہوجائیں، پھر وہ خود ہی اس قابل بن جائیں کہ اس کی نوک پلک درست کرلیں۔

اِصر اور اَغلال کی تفسیر

"اِصر" اور "اَغلال" کے مفہوم میں تمام وہ احکام و اعمال داخل ہیں جن میں دشواری ہو اور معمول سے زیادہ مشقت کرنی پڑے[3] مولانا آزاد اس ضمن میں

---

[1] تفسیر کبیر و حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص ۲۵۰، [2] ایضاً [3] نور الانوار مبحث الاحکام المشروعۃ۔

"، لکھتے ہیں" یہ بوجھ کیا تھے ؟ یہ پھندے کون سے تھے جن سے قرآن نے رہائی دلائی۔ قرآن نے دوسرے مقامات پر انہیں واضح کر دیا ہے۔ مذہبی احکام کی بے جا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابل عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بیڑیاں پیشواؤں کے تعبّد کی زنجیریں یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں جنہوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ منقبد کر دیئے تھے پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی۔ اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھا دی جس میں عقل کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں حنفیۃ السمحۃ لیلھا کنھارھا۔[1]

قرآن سے متعلق مذکورہ وضاحت کی حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان کی تائید

قرآن سے متعلق مذکورہ توضیحات کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح کے اس بیان سے ہوتی ہے :-

انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث بالملۃ الحنفیۃ الاسمٰعیلیۃ (التی شاعت فی العرب) لاقامۃ عوجھا وازالۃ تحریفھا واشاعۃ نورھا وذلک قولہ تعالیٰ مِلَّۃَ اَبِیْکُمْ اِبْرَاھِیْمَ ولما کان الامر علی ذلک وجب ان تکون تلک الاصول مسلمۃ وسننھا مقررۃ لان النبی اذا بعث الی قوم فیھم بقیۃ سنۃ فلا معنی لتغییرھا	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماعیلی ملّتِ حنیفی لے کر بھیجے گئے تھے (جو عرب میں جاری تھی) تاکہ اس کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لیے، اس کے بگاڑ کو دور کرنے کے لیے، اس کی روشنی کو پھیلانے کے لیے قرآن حکیم کے اس قول ملۃ ابیکم ابراہیم کا یہی مطلب ہے۔ جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہے کہ ملت ابراہیمی کے اصول مسلّم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے ثابت ہوں کیونکہ پیغمبر جب کسی ایسی قوم میں آتا ہے جس میں پہلی شریعت کے کچھ طور طریقے باقی ہوتے ہیں جن میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی تو اس کو تبدیلی سے کچھ سروکار نہیں

[1] ترجمان القرآن ج ۲ ص ۹

ہوتا بلکہ وہ پیغمبرانہ طریقوں کو قائم رکھتا ہے۔	وتنبیلھا بل الواجب تقریرھا لانہ
یہی صورت لوگوں کی طبیعتوں کے لیے زیادہ خوشگوار	اطوع لنفوسھم واثبت عند الاحتجاج
بنتی اور اسی کے ذریعہ ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔	علیھم[1]

پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ :۔

"زمانہ جاہلیت (رسول اللہ ؐ کے زمانہ) میں لوگ انبیاءؑ کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے تھے۔ جزا و سزا کے قائل تھے۔ نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ارتفاق (نفع مند تدبیروں) ثانی و ثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے۔ البتہ دو گروہ ان میں پیدا ہو گئے تھے۔ ایک فساق کا اور دوسرا زنادقہ کا۔ فساق پر حیوانیت اور بربریت کا غلبہ تھا اور زنادقہ کی ذہنی و فکری زندگی مسخ ہو گئی تھی[2]۔"

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب نے کہا ہے:۔

بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم و مطالب	وکثیراً ما یستدل ھذا النبی
کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں	فی مطالبہ بما بقی عندھم
باقی رہ گئی ہیں ان سے استدلال کرتا ہے۔	من الشریعۃ الاولی[3]

یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اقتدا اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔

فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ (الانعام ع ۱۰) ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجیے۔

غرض رسول اللہ ؐ نے اس طرح الٰہی حکمت اور بنیادی اصول کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں اور نئی توضیحات کو سامنے رکھ کر حالات و زمانہ کے مناسب ایک نئی شریعت کی تکمیل فرمائی تھی۔

[1، 2] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ باب بیان ما کان علیہ حال اھل الجاہلیۃ فاصلحہ النبی صلعم۔ [3] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ باب اسباب نزول الشرائع الخاصۃ۔

(۲) معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات دو بڑے حصوں میں تقسیم ہیں۔	معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی احکام دو حصوں میں تقسیم ہیں

(ا) قوم ابھی ابتدائی مرحلے سے گذر رہی تھی۔ نہ اس کی ٹھیک تنظیم ہو پائی تھی اور نہ اس کا اخلاقی شعور بیدار ہوا تھا۔ ایسی حالت میں صرف چند بنیادی عقائد و اعمال کی ضرورت تھی جو بڑی حد تک اس میں مشترک اور وہ ان سے مانوس ہوتا کہ فکری و عملی انتشار ختم ہو کر قوم میں ہمدردی و مرکزیت کی روح پیدا ہو۔ پھر ایک مقصد و مرکز کے تحت متحد ہو کر آگے کے مراحل وہ طے کرے۔ اس کے علاوہ ترغیب و ترہیب سے متعلق چند مسلّم واقعات کا تذکرہ بھی ضروری تھا۔ جن سے عبرت و نصیحت حاصل ہو اور وہ اندھی تقلید کے بجائے تنقیدی شعور سے کام لینا سیکھے نیز توہم پرستی سے نکل کر حقیقت کو پہچانے۔ اس ابتدائی مرحلہ میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا ہے وہ توحید و رسالت، جزا و سزا اور عمدہ اخلاق وغیرہ کے بیان تک محدود ہے۔ اس سلسلہ میں جو چیزیں مفید ہو سکتی تھیں۔ مثلاً گزشتہ قوموں کے سبق آموز حالات و واقعات، مذہبی تعلیم کی روح اور الٰہی حکمت سے خود ان کے انحراف کے نتائج وغیرہ، ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے۔

بہرحال اس مرحلہ میں جو کچھ بھی بیان ہوا وہ بڑی حد تک قوم کے نزدیک مسلّم تھا۔ اس کی اہمیت و افادیت اور اصل حقیقت سے انکار اس کے لیے نہایت مشکل تھا۔

قومی و جماعتی زندگی میں یہی مرحلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے۔ اسی کی درستگی و استواری پر قوم کی فلاح و کامیابی کا دارومدار ہوتا ہے اور اس میں معمولی کوتاہی کا خمیازہ آخر تک بھگتنا پڑتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مکی دور کہلاتا ہے قرآن حکیم کا تقریباً ۱۹/۳۰ حصہ اسی دور کی نوک پلک درست کرنے پر مشتمل ہے۔ اس حصہ میں زیادہ تر چھوٹی چھوٹی آیتیں ہیں اور خطاب عام طور پر "یا ایھا الناس" سے کیا گیا ہے۔

(ب) قوم ایسے مرحلہ پر پہنچ گئی تھی کہ اس کی ذہنی فضا بڑی حد تک ہموار اور اخلاقی شعور بیدار ہو چکا تھا۔ حق و باطل میں امتیاز قائم ہو کر حق اپنی علیحدہ تنظیم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا

اس حالت کے لیے تفصیلی احکام کی ضرورت اور زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق بنیادی ہدایات درکار تھیں۔ چنانچہ قرآن حکیم کے اس حصہ میں عموماً زیادہ ایسے ہی مسائل ہیں اور خطاب بھی یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سے کیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مدنی دور کہلاتا ہے اور اس دور کی آیتیں زیادہ تر طویل اور تفصیلی ہدایات پر مشتمل ہیں۔

اس طرح قرآن حکیم ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہوا۔ ۱۳ سال کی دور کے ہیں اور ۱۰ سال مدنی دور کے ہیں۔

دونوں دور کے احکام ونصوص میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے	دونوں دور کے احکام ونصوص میں درج ذیل باتوں کو پیش نظر رکھنا اور ان میں غور وفکر کرنا ضروری ہے:۔

(۱) بنیادی اور عمومی حیثیت سے احکام میں انسانی طبیعت ومزاج کے لحاظ سے کن کن باتوں کی رعایت کی گئی ہے۔

(۲) آیتوں کے نزول کا پس منظر اور اس کے محرکات واسباب کیا ہیں۔

(۳) قوانین کے اجرا میں معاشرتی اور سماجی حالت کی کتنی رعایت کی گئی اور ان حالات کے پیش نظر قوانین کو کتنے مدارج سے گذارا گیا۔

(۴) ایک حکم کے بعد دوسرا اس کے متوازی حکم کس بنا پر آیا ہے۔

(۵) احکام میں وہ کون سی حکمت وعلت مضمر ہے جس کی بنا پر وہ مادی وروحانی فوائد کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

(۶) اصول وکلیات میں کیا روح کارفرما ہے اور کس قسم کے مزاج کا وہ پتہ دیتے ہیں۔

(۷) جزوی قوانین کس روح کے مظہر ہیں اور ان میں معاشرتی اور رواجی حالت کا کس قدر اثر ہے۔

(۸) کن احکام میں اس کی روح اور قالب دونوں مقصود ہیں اور کن میں صرف روح مقصود ہے قالب مقصود نہیں۔

اوامر ونواہی میں قرآن حکیم کا پہلا اصول عدم حرج ہے	قرآن حکیم کی روح اور اصول وکلیات میں غور کرنے سے

معلوم ہوتا ہے کہ اس ماخذ قانون نے تشکیل قانون کے مرحلہ میں انسانی طبیعت و مزاج کے پیش نظر ان اصولوں کی رعایت لازمی قرار دی ہے۔

(۱) عدمِ حرج (۲) قلتِ تکلیف

(۲) تدریج (۳) اور نسخ

۱۔ عدمِ حرج

حرج کے معنی "تنگی" ہیں۔ حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ سے حرج کی تفسیر ضیق کے ساتھ مروی ہے[۱]۔

مطلب یہ ہے کہ قوانین ایسے ہوں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو نہ کہ تنگی اور ایسی دشواری کہ انسان کی برداشت سے باہر ہو اور اس کا مناسب حل نہ موجود ہو۔ اس اصول کی تائید درج ذیل آیات و روایات سے ہوتی ہے۔

(۱) يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرہ ع ۲۳)	اللہ آسانی چاہتا ہے، دشواری اور تنگی نہیں چاہتا۔
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ (الحج ع ۱۰)	اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی۔
مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (المائدہ ع ۲)	اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تمہیں کسی دشواری میں مبتلا کرے بلکہ اس کا اصلی مقصد تمہیں پاک و صاف کرنا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعری و معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرنے وقت فرمایا۔

---

[۱] تفسیر کشاف ص ۲۹۲ و تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۲۸ و حاشیہ تفسیر کبیر ص ۲۸۰۔

(۱) یسّروا ولا تعسّروا وبشّروا ولا تنفّروا وتطاوعا ولا تختلفا[۱]	آسانی کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، رغبت دلانا نفرت نہ دلانا، موافقت کے جذبہ کو فروغ دینا، اختلاف نہ ڈالنا۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:۔

(۲) بعثت بالحنفیۃ السمحۃ (الحدیث)	میں آسان دین حنیفی دے کر بھیجا گیا ہوں۔

دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں:۔

(۳) احب الدین الی اللہ الحنفیۃ السمحۃ[۲]۔ (الحدیث)	اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین حنیفی ہے جو آسان ہے۔

ایک اور جگہ ہے:۔

(۴) لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام[۳]	اسلام میں نہ کسی کو تکلیف دینا ہے اور نہ خود تکلیف اٹھانا ہے۔

مسواک کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

(۵) لو لا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوۃ[۴]	اگر مجھے اس بات کا اندیشہ نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا وجوبی حکم دیتا۔

کعبہ کے ایک حصہ (حطیم) کو خانہ کعبہ کے ساتھ نہ شامل کرنے کی وجہ بتاتے ہوئے حضرت عائشہؓ سے رسول اللہؐ نے فرمایا:۔

(۶) لولا حدثان قومک بالکفر لنقضت الکعبۃ وبنیتھا علی اساس	اگر نئی نئی تیری قوم کفر سے اسلام میں نہ داخل ہوئی ہوتی تو میں کعبہ کو توڑ کر اساس ابراہیم پر اس کو بناتا اور حطیم کو اس میں

[۱] بخاری و مسلم و مشکوۃ باب اعلی الولاۃ من التیسیر۔ [۲] بخاری باب الدین یسر۔ [۳] موطا و دار قطنی۔ [۴] ترمذی و ابوداؤد۔

ابراھیم[1] شامل کرتا ۔)

عام دستور تھا کہ جب آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کا اختیار دیا جاتا تو آپ اس میں آسان تر کو اختیار فرماتے، بشرطیکہ اس میں گناہ نہ ہوتا۔ وما خیر بین شیئین الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما[2]

ان تشریحات کا یہ مطلب نہیں کہ احکام کی بجا آوری میں معمولی تکلیف بھی نہ اٹھانی پڑتی یا کسی دشواری اور تنگی پیش آنے کی صورت میں بالکلیہ آزادی دے دی جاتی اور اس کے مناسب حل کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ اگر ایسا سمجھا گیا تو انسان کے مکلف ہونے کے معنی ہی بیکار ہو جائیں گے ۔ اور احکام شرعیہ کا سارا وزن ختم ہو کر رہ جائے گا ۔ تنگی و مشقت کی مزید تفصیل فقہی اصول و کلیات میں آئے گی۔

(۲) قلتِ تکلیف

دوسرا اصول قلت تکلیف ہے | یہ عدمِ حرج کا لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ قوانین میں جس قدر تنگیاں اور دشواریاں ہوں گی اسی قدر تکلیف میں زیادتی ہوگی ۔

اِن آیات میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے ۔:

(۱) لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا۔ (البقرہ ع ۴۰) — اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بار نہیں ڈالتا ۔

مفسرین نے آیت کا یہ مطلب بیان کیا ہے :۔

لا یکلفھا اِلّا ما یتسع فیہ طوقہ ویتیسر علیہ دون مدی الطاقۃ والجھود[3] — اللہ انسان کو اتنی ہی تکلیف دیتا ہے جتنی کہ اس کی طاقت کے موافق ہوتی ہے اور وہ آسانی کے ساتھ برداشت کرلیتا ہے ایسا نہیں ہے کہ انتہائی طاقت اور پورا زور لگانا پڑے ۔

---

[1] مسلم ج ا باب نقض الکعبۃ وبنائہا ۔ [2] ترمذی و بخاری ج ۲ ص ۱۰۸۲ اصح المطابع ۔ [3] تفسیر کشاف ص ۲۹۲ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۲۸ حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰ ۔

دوسری آیت یہ ہے :۔

(۲) یُرِیۡدُ اللّٰہُ اَنۡ یُّخَفِّفَ	اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے
عَنۡکُمۡ وَ خُلِقَ الۡاِنۡسَانُ	اور (واقعہ یہ ہے کہ) انسان طبیعت کا
ضَعِیۡفًا ۔ (النساء ۵)	کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

رسول اللہ کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ہے :۔

وَ یَضَعُ عَنۡهُمۡ اِصۡرَهُمۡ وَ الۡاَغۡلٰلَ	اللہ کا رسول اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے
الَّتِیۡ کَانَتۡ عَلَیۡهِمۡ (الاعراف ع ۱۹)	جس کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے۔

چوتھی آیت :۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَسۡـَٔلُوۡا	اے ایمان والو ان چیزوں کے متعلق سوالات
عَنۡ اَشۡیَآءَ اِنۡ تُبۡدَ لَکُمۡ	نہ کرو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری
تَسُؤۡکُمۡ وَ اِنۡ تَسۡـَٔلُوۡا عَنۡهَا	لگیں۔ اگر قرآن کے نزول کے وقت ان چیزوں
حِیۡنَ یُنَزَّلُ الۡقُرۡاٰنُ تُبۡدَ لَکُمۡ ۔	کے متعلق سوال کروگے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی
(المائدہ ع ۱۴)	(لیکن اس کا نتیجہ خود تمہارے لیے اچھا نہ ہوگا)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل فرمودات سے مذکورہ اصول کی تائید ہوتی ہے۔ ایک موقع پر رسول اللہ ؐ نے فرمایا:

ان اللّٰہ فرض فرائض فلا	اللہ نے فرائض مقرر کیے ہیں ان کو ضائع
تُضَیِّعُوھا وحد حدودًا	نہ کرو حدود مقرر کر دیے ہیں ان سے آگے
فلا تعتدوھا وحرم اشیاء فلا	نہ بڑھو۔ جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کی پردہ
تنتھکوھا وسکت عن اشیاء	دری نہ کرو۔ اور جن چیزوں سے بغیر بھولے
رحمۃ لکم من غیر نسیان فلا	ہوئے خاموشی اختیار کی ہے محض تم پر مہربانی
تبحثوا عنھا۔[1]	کرنے کے لیے ان کے متعلق کرید نہ کرو۔

[1] دارقطنی ومشکوٰۃ کتاب الاعتصام۔

ایک جگہ آسانی اور سہولت کے ضمن میں ہے :۔

انما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم[1]۔	تم سے پہلے جو لوگ تھے وہ اپنے کثرت سوالات (مسائل) اور اپنے انبیاء سے اختلاف کرنے کی بناء پر ہلاک ہوئے۔

ایک اور جگہ ہے :

ان الدين يسر ولن يشاد الدين احد الا غلبه[2]	دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ احکام و قوانین میں آسانی و سہولت ملحوظ ہونی چاہیے نہ کہ ایسی مشقت و تکلیف کہ انسان کی ہمت اور حوصلہ سے باہر ہو۔

۳۔ تدریج

تیسرا اصول تدریج ہے

قرآنی احکام ۲۳ سال کی مدت میں حالات و تقاضہ کے لحاظ سے نازل ہوئے ہیں۔ ابتدا میں مجمل احکام عقائد و عبادات سے متعلق تھے اور بعد میں مفصل احکام معاشرتی و تمدنی معاملات وغیرہ سے متعلق تھے۔ قومی اور جماعتی زندگی کی جیسی تربیت ہوتی گئی اور اس میں تحمل و برداشت کی جتنی صلاحیت بڑھتی گئی، اسی مناسبت سے غذا اور دوا کی تجویز ہوتی رہی۔ ابتدا میں بچہ کو صرف دودھ پر رکھا گیا۔ یہ دودھ ایک طرف غذا کا کام دیتا رہا اور دوسری طرف زیادہ ثقیل غذا ہضم کرنے کی صلاحیت پیدا کرتا رہا۔ درمیان میں وقتاً فوقتاً برداشت کے مطابق دوسری مقویات کا بھی استعمال کرایا جاتا رہا۔ یہاں تک کہ بچہ اس قابل بن گیا کہ وہ غذا کو ہضم کر سکے۔ پھر غذا کے دینے میں بھی اس کی طبیعت اور مزاج کی پوری رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی۔ یعنی نہ ایک ہی وقت میں ثقیل غذا دی گئی اور نہ انواع و اقسام کی غذاؤں کو ایک ہی وقت میں دینے کی کوشش کی گئی۔ اس طرح مجموعی حیثیت سے اوامر و نواہی میں بتدریج ترقی کے مدارج طے کرائے گئے۔ حتیٰ کہ نماز روزہ وغیرہ اوامر اور شراب جوئے وغیرہ نواہی میں جو انداز اختیار کیا گیا اور قوت ہضم کے معائنہ

[1] مسلم و اعلام الموقعین ج ۱ الکلام علی قولہ تعالیٰ لا تسئلوا الخ۔ [2] بخاری و مشکوٰۃ باب قصد العمل۔

کے بعد جن مختلف مراحل سے گذارا گیا، عہد نبوت کی تاریخ کا طالب علم ان سے بخوبی واقف ہے۔

مذکورہ طریقہ کار اور تدریجی ارتقار قانون کی دنیا میں یہ ذہنیت پیدا کرانا چاہتا ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جا سکتا، بلکہ اندر سے ابھرتا اور ہر بُن مو سے رس رس کر نکلتا ہے اور وہی قانون کامیاب ہوتا ہے جو انسان کی فطرت اور تربیت یافتہ رجحانات سے موافقت کرتا ہے، تکمیلی شریعت کا یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:۔

ان اللہ لم یدع شیئا من الکرامۃ	فضیلت وکرامت کی کوئی بات ایسی نہیں رہی
والبر الا اعطاہ ہذہ الامۃ و	جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمائی ہو، یہ
من کرامتہ واحسانہ انہ لم	بھی اسی کا فضل واحسان ہے کہ شرائع (احکام)
یوجب علیہم الشرائع دفعۃ واحدۃ	کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا بلکہ یکے بعد
ولکن اوجب علیہم مرۃ بعد مرۃ[1]	دیگرے رفتہ رفتہ واجب کیا۔

اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی یہ تصریح نہایت وقیع اور دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے:

انما نزل اول ما نزل سورۃ	پہلے مفصل (سورۂ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ
من المفصل فیہا ذکر الجنۃ	سورت نازل ہوئی جس میں جنت و دوزخ (ترغیب
والنار حتیٰ اذا ثاب الناس	وترہیب) کا ذکر ہے۔ پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے
الی الاسلام نزل الحلال	ساتھ قائم ہو گئے تو پھر حلال وحرام کے احکام نازل
والحرام ولو نزل اول ما	ہوئے۔ مثلاً شراب نہ پینے کا حکم اگر اول ہی دن
نزل لا تشربوا الخمر لقالوا	نازل ہوتا تو لوگ یہ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں
لا ندع الخمر ابدا ولو نزل لا تزنوا	گے۔ اسی طرح ابتدا میں زنا چھوڑنے کا حکم نازل ہوتا
لقالوا لا ندع الزنا ابدا۔[2]	تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز نہ باز آئیں گے۔

اس طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قانون کے اجراء میں تدریجی طریقہ کار اختیار کرنا چاہیے۔

[1] قرطبی۔ ج ۳۔ ص ۵۲۔ [2] بخاری ج ۲ باب تالیف القرآن۔

اور زیادہ زور تعلیم و تربیت (ذہنی فضا ہموار کرنے) پر دینا چاہیے' نیز ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں۔ کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جا سکے اور عمل میں زیادہ دشواری نہ ہو' پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی جائے' زندگی کے مختلف گوشوں میں شرعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے۔

۴۔ نسخ

چوتھا اصول نسخ ہے

نسخ کے دو مطلب ہیں:۔

(۱) ایک یہ کہ پہلا حکم بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور (۲) دوسرا یہ کہ حالات و تقاضا کے لحاظ سے پہلے حکم میں کسی قسم کی ترمیم کر دی جائے' یعنی اگر وہ عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے' مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے یا کسی اور طرح اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے۔ پہلے کا تعلق ماقبل کی شریعت سے ہے، جیسا کہ اس آیت میں اشارہ ہے:۔

مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا
نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا۔
(البقرہ ع ۱۳)

(ہمارا مقررہ قانون ہے) کہ ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔

محققین و مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ماقبل کی شریعت کی منسوخیت کا ذکر ہے' جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں:۔

انما ذکر فیها من النسخ فانما
المراد به نسخ شرائع الانبیاء المتقدمین[1]

آیت میں نسخ کا تذکرہ ہے' اس سے مراد سابق انبیاء کی شریعتوں کا نسخ ہے۔

ابومسلم اصفہانیؒ متوفی ۳۲۲ھ کی یہی رائے ہے' چنانچہ امام فخر الدین رازیؒ نے اپنی تفسیر میں قرآن حکیم کی ان آیتوں کے ضمن میں جن کو بعضوں نے منسوخ مانا ہے' ابومسلم کا قول (عدم نسخ کے بارے میں) نقل کر کے ان کی بیان کردہ توجیہ کو ذکر کیا ہے جس سے امام صاحب کا رجحان بھی عدم نسخ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

---

[1] احکام القرآن للجصاص باب فی نسخ القرآن ج ۱

قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت

اور دوسرے کا تعلق شریعت محمدیہ سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر و تفسیر کی ہے نہ کہ حقیقی نسخ کی۔ اسی بنار پر فقہار نے اس کا تذکرہ بیان کے ضمن میں کیا ہے[1]

نیز قرآنی احکام میں نسخ کے سلسلہ میں سلف سے جو معنی منقول ہیں، اس سے بھی تائید ہوتی ہے:-

هو رفع الظاهر لتخصيص او تقييد او شرط او مانع فهذا اكثر من السلف يسميه نسخاً[2]	کسی تخصیص، تقیید، شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہری حمل کو نظر انداز کر دینا عمومی طور پر سلف اسی کا نام نسخ رکھتے ہیں۔

ایک اور موقع پر علامہ ابن قیمؒ کہتے ہیں:-

رفع دلالة العام والمطلق و الظاهر وغيرها تارة اما بتخصيص او تقييد او حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى انهم يُسمّون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد بغير ذلك بل بامر خارج عنه[3]	نسخ کبھی عام مطلق اور ظاہر وغیرہ کی ظاہری دلالت کا "رفع" مراد لیتے ہیں۔ اس کی چند صورتیں ہیں۔ عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنا یا مطلق سے مقید ہی مراد لینا تفسیر تبیین، حتیٰ کہ استثنار، شرط اور صفت کو بھی نسخ کہتے ہیں کیونکہ یہ سب ظاہری دلالت کو اٹھا دیتے اور بیان مراد کو شامل ہوتے ہیں جو ظاہر کے ماسوا، بلکہ اس سے خارج بھی ہوتا ہے۔

جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بنار پر ۲۳ سال کی مدت میں بتدریج نازل ہوئے ہیں تو موقع اور محل کو بہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکلیہ ختم کر دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ حالات و تقاضا کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے توسیع و تخفیف، تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اس صورت کو برداشت کرنے کے لیے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی ہے، جس نے اس کو ہر دور اور ہر زمانہ کے لیے فیصلہ کن حیثیت دی ہے۔

---

[1] توضیح تلویح باب البیان من تبدیل و تعبیر و تفسیر [2] اعلام الموقعین ج ۱ فصل المراد بالنسخ عند عامة السلف

[3] ایضاً۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے :-

والثانی ان یکون شئ مظنۃ مصلحۃ	نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت
او مفسدۃ فیحکم علیہ حسب ذلك	سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے
ثم یاتی زمان لا یکون فیہ	پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ
مظنۃ لہا فیتغیر الحکم[1]	جائے تو وہ حکم بدل جائے گا۔

حقیقی نسخ اس کو اس بنار پر نہیں کہتے کہ مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بنار پر کسی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا کرلی گئی پھر کچھ دنوں کے بعد قومی زندگی میں سابقہ حالات پھر ابھر آئے تو لازمی طور سے وہ عمومیت پھر واپس آجائے گی۔ حقیقی نسخ اگر ہوتا جیسا کہ ماقبل کی شریعتوں میں ہوا ہے تو دوبارہ واپسی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا۔ غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقۂ کار سماجی زندگی کے لیے نہایت ضروری ہے اور قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

اس کی مثال ماہر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہیے جس میں وہ نبض کی حرکت، مریض کی حرارت، مرض اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بنار پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اور اگر کبھی سابقہ حالت پھر واپس آجاتی ہے یا کسی اہم مضرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ لکھی ہوئی دوائیں پھر استعمال کرانے لگتا ہے، بعینہ اس کا یہی رویہ تجویز کی ہوئی غذا کے بارے میں ہوتا ہے۔

نسخ سے مستنبط اصول کی تشریح

قرآن حکیم کے مذکورہ طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قوت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کر سکتی ہے۔ جیسا کہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد ہوتا رہا ہے اور قاضی بیضاوی کی درج ذیل تصریح میں اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے :

وذلك لان الاحکام شرعت	جواز نسخ اس لیے کہ اللہ کے فضل و مہربانی سے
والآیات نزلت لمصالح العباد وتکمیل	بندوں کے مصالح اور ان کے نفوس کی تکمیل

۱؎ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ باب اسباب النسخ۔

نفوسهم فضلا من الله ورحمة وذلك يختلف باختلاف الاعصار والاشخاص كاسباب المعاش فان النافع فى عصر واحد يضر فى غيره[1]

کے لیے احکام مقرر ہوئے اور آیتیں نازل ہوئیں اور یہ مصالح اشخاص اور زمانہ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے معاش کے وسائل وذرائع وغیرہ ــــ بسا اوقات ایک زمانہ میں جو چیز نافع ہوتی ہے وہ دوسرے میں مضر ہوتی ہے۔

حضرت عمرؓ کے "تفرّدات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں۔ وہ دراصل اس نوع کے "تفردات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے وقیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہوجاتی ہے بلکہ اسی اصول کے روح اور مقصد باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے استحسان، استصلاح، تعدیل، تبدل احکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کئے ہیں اور انہیں "ماخذ قانون" کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

فقہ کے ذخیرہ (ردالمحتار) وغیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی بناء پر "قوت نافذہ" کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے۔ تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ فقہاء نے تعمیم و تخصیص وغیرہ کے جو قواعد مقرر کئے ہیں انہیں بالکلیہ نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

۵۔ شانِ نزول

شان نزول سے کوئی خاص واقعہ نہیں بلکہ حالت وکیفیت مراد ہوتی ہے

قرآنی تصریحات میں موقع ومحل کی تعیین

[1] بیضاوی ص ۹۸۔

اور حالات وتقاضا کی مناسبت عمومی حیثیت سے مکی و مدنی تقسیم سے معلوم کی جاتی ہے اور خصوصی حیثیت سے شانِ نزول سے معلوم ہوتی ہے، لیکن شان نزول کے ضمن میں جو واقعات نقل کیے جاتے ہیں ان سے کوئی خاص واقعہ مراد نہیں ہوتا، بلکہ لوگوں کی وہ حالت وکیفیت مقصود ہوتی ہے جو اس واقعہ سے ظاہر ہوتی اور جس پر وہ کلام برسرموقع حاوی ہوتا ہے۔ یعنی معاشرے کو جو احوال ومسائل درپیش ہوتے ہیں، یہ واقعات ان کی نمائندگی اور نشاندہی کرکے حالات کو سمجھنے کے لیے مواد کی فراہمی کرتے ہیں۔

یہ نمایندگی اور نشاندہی اسی حد تک معتبر ہے جس حد تک کہ ان کی تائید قرآن حکیم کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے بارے میں یہ واقعات منقول ہیں اور اگر کہیں ایسا ہو کہ الفاظ ومعانی سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے، یہ واقعات اس کے خلاف کی نشاندہی کریں یا ان کے معتبر مان لینے میں کسی اصول کلیہ پر زد پڑتے کا اندیشہ ہو تو پھر ان واقعات کی کوئی حیثیت نہ ہوگی، بلکہ قرآنی آیات ہی مستقل بالذات ہوں گی۔ اسی بناء پر محققین ومفسرین کی رائے ہے کہ اصل شان نزول وہ ہے جو آیات کے سیاق وسباق اور الفاظ و معانی سے ابھرے، نیز موقع ومحل کی تعیین اور حالات کی مناسبت وہی معتبر ہے جو قرآنی تصریحات سے واضح ہو۔ جیسا کہ اس کی تائید علامہ سیوطی کے ان اشارات سے ہوتی ہے:

"زرکشیؒ نے "برہان" میں لکھا ہے کہ صحابہؓ وتابعینؒ کی عام عادت یہ کہنے کی ہے کہ فلاں آیت فلاں بارے میں نازل ہوئی۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ آیت اس حکم کو شامل ہے گویا آیت حکم پر ایک قسم کا استدلال ہے نہ اس سے واقعہ کا نقل مقصود ہوتا اور نہ یہ واقعہ بعینہ اس آیت کے نزول کا سبب ہوتا ہے،...... میں کہتا ہوں کہ اسباب نزول میں یہ بھی ضروری نہیں کہ آیت اسی زمانے میں نازل ہوئی ہو جس زمانے میں واقعہ پیش آیا ہے[1]۔"

آیات قرآنی سے شان نزول دریافت کرنے کی ایک مثال سے وضاحت

آیات قرآنی سے اسباب نزول دریافت کرنے کی مثال ماہر طبیب جیسی ہے کہ وہ نسخہ دیکھ کر اس مرض کا پتہ لگا لیتا ہے جس کے لیے نسخہ لکھا گیا ہے اور دواؤں کے خواص واثرات پر غور کرکے مریض کے مزاج اور کیفیات کا مطالعہ کرلیتا ہے۔

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص ۲۴۔ فراہی۔

اور مریض کے زبانی بیان سے مزید تائید کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعہ طبیب اپنی رائے کو تقویت پہنچاتا ہے۔

قرآن حکیم کا اس انداز سے مطالعہ کرنے میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ اصول و کلیات ابھر کر سامنے آئیں گے جو مطلوب و مقصود ہیں اور پھر ان کے ذریعہ استدلال و استنباط میں سہولت ہوگی، نیز موقع و محل پر منطبق کرنے کی راہیں ہموار ہوں گی اور شان نزول سے تشریحی و تائیدی فائدے کے علاوہ نہایت اہم فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ حکم کی حکمت و علت کی طرف رہنمائی ہوگی جس سے فکر و نظر میں وسعت اور حکم کو حالات و تقاضا کے مطابق عملی شکل دینے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔

۶۔ حکمت و علّت

حکمت و علت کی دریافت کے لیے پورے نظام پر فکری و عملی نظر درکار ہے

قرآنی مباحث میں حکمت و علت کی بحث نہایت نفیس اور عمیق ہے اسی کی وجہ سے ماضی و حال کا رشتہ ٹوٹنے نہیں پایا۔ اساطینِ امت نے اس سلسلہ میں بڑا کام کیا اور قرآنی تعلیمات کو انسانی فطرت سے ہم آہنگ ثابت کرکے اس کی دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن کو واضح کیا ہے[۱]۔ یہاں بنیادی حیثیت سے صرف یہ بتانا ہے کہ جب تک قرآن حکیم کے فکری و عملی نظام پر گہری نظر نہ ہو اور انسان کی عملی زندگی میں وہ نظام جڑ نہ پکڑے اس وقت تک حکمت و علت کی دریافت میں صحیح زاویۂ نگاہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ زاویۂ نگاہ کے سلسلہ میں حسب ذیل چیزیں بالخصوص زیادہ اہم ہیں: دین اور دنیا کا تعلق، موت و حیات کا رشتہ، دنیا و آخرت میں جزاء و سزا کا قانون، تہذیب نفس کے اصول، حقیقی فلاح و بہبود کی راہیں، انسانی فطرت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی حدیں، زندگی کے حالات سے متعلق احکام، سلسلۂ ہدایت اور اس کا بتدریج ارتقاء، ملی مصلحت و سیاست اور استنباط قوانین کے طریقے وغیرہ (تفصیلی بحث قیاس کے باب میں آئے گی)

قرآن حکیم میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں علتیں بیان کر دی گئی ہیں۔ ان سے استدلال

---

[۱] اس بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

واستنباط کے جو طریقے فقہاء نے مقرر کیے ہیں ان سے واقفیت بھی ضروری ہے۔ ورنہ حدود و قیود کی رعایت کیے بغیر غلط استدلال کا نتیجہ کہیں سے کہیں پہنچ سکتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم نے اوامر و نواہی کے سلسلہ میں جو انداز بیان اختیار کیا وہ بھی کافی اہمیت رکھتا ہے اور مقصود تک پہنچنے میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

۷۔ عرب کی معاشرتی حالت

جزوی احکام میں عرب کی معاشرتی حالت کا جاننا ضروری ہے

قرآن حکیم کے جزوی احکام کے ذیل میں عرب کی معاشرتی حالت کا جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ ان احکام میں اس وقت کے معاشرے کا کہاں تک لحاظ رکھا گیا ہے جس کی بنا پر کن احکام کے نفاذ کو سردست موخر کیا جا سکتا اور کن کی روح کو برقرار رکھتے ہوئے بدلے ہوئے حالات کے مطابق نیا جامہ تیار ہو سکتا ہے۔

دراصل اس بحث کا تعلق بڑی حد تک ہدایت الٰہی کی نوعیت و کیفیت سے ہے، اس لیے ذیل میں کسی قدر تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مذکورہ مقام کو سمجھنے میں سہولت ہو۔

ہدایت الٰہی کے پیش نظر ہمیشہ دو مقصد رہے ہیں:

(۱) قلبی و روحانی اصلاح اور

(۲) معاشرتی و تمدنی فلاح

ہدایت الٰہی میں دو قسم کے قوانین ہوتے ہیں

اس لحاظ سے اس میں دو قسم کے قوانین پائے جاتے رہے ہیں۔ اور دونوں کی حیثیتیں ایک حد تک مختلف رہی ہیں:-

(۱) ایک وہ جن کی روح اور قالب یا معنی اور صورت دونوں ہی کو شریعت نے متعین کیا اور مقصود ٹھہرایا ہے۔

(۲) دوسرے وہ جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں، قالب اور صورت مقصود نہیں ہیں۔

پہلی قسم کے قوانین غیر متبدل اور یکساں رہنے والے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہ شکل و صورت میں ہو سکتی اور نہ روح و معنی میں۔ اور دوسری قسم کے قوانین چونکہ سماجی و معاشرتی زندگی کے مختلف حالات، وقت اور موقع کی مناسبت کے تابع ہیں، اس لیے حالات کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ ان کی شکل و صورت بدل سکتی ہے۔ شارع حقیقی کی طرف سے صرف ان کی روح کی بقاء کا مطالبہ ہے۔ شکل و صورت کا حالات سے متاثر ہونا ناگزیر ہے جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عبارت میں اس کی طرف اشارہ ہے:۔

ان الشرائع لها معدات واسباب تشخصها و ترجح بعض محتملاتها علی بعض[1]

شرائع (جزوی احکام و قوانین) کے لیے محرکات و اسباب ہوتے ہیں جو ان کی تعیین کرتے اور بعض احتمالات کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں۔

ایک اور جگہ ہے:۔

یعتبر فی الشرائع علوم مخزونة فی القوم و اعتقادات کامنة فیهم و عادات تتجاری فیهم[2]

شرائع میں قوم کے علوم محفوظہ کا اعتبار ہوتا ہے۔ نیز ان اعتقادات کا جو ان میں جڑ پکڑے ہوتے ہیں اور ان عادات کا جو ان میں سرایت ہوتی ہیں۔

ہدایت الٰہی کے مجموعۂ قوانین میں پہلی قسم کے قانون کی حیثیت بمنزلہ روح اور بنیاد کے ہے کہ اسی کے ذریعہ قسم ثانی کے بارے میں پالیسی اور تمدنی فلاح کے بارے میں صحیح زاویۂ نگاہ کا تعین ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے قوانین میں عرب کی معاشرتی حالت کا اثر ہے

رہی دوسری قسم تو یہ مسلمہ امر ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اپنے زمانہ کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات سے متاثر ہوئے بغیر وجود میں نہیں آسکتا، اس لیے لازمی طور سے عرب کے معاشرتی و سماجی حالات کا اثر اس میں سرایت ہے۔ جس طرح فطری قاعدہ کے مطابق ایک مقنن (یا مقننہ جماعت) جب کسی ملک کے لیے قانون بناتا ہے تو سب سے پہلے ان احکام و مراسم پر نظر ڈالتا ہے جو اس ملک میں پہلے سے جاری یا رائج ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو وہ بعینہٖ

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب اسباب المؤاخذۃ علی المناہج الخ [2] ایضاً باب اسباب نزول الشرائع الخاصۃ الخ۔

اختیار کرلیتا، بعض میں ترمیم و اصلاح کرتا ہے اور بعض کو وہ بالکلیہ ختم کر دیتا ہے، اسی طرح ہدایت الٰہی کی تبلیغ میں طریق کار اختیار کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔

ہدایت الٰہی میں مروجہ احکام و مراسم کی رعایت کا ثبوت اور طریق کار	لیکن رائج شدہ احکام و مراسم کے ترک اور قبول میں ہمیشہ دو باتیں پیش نظر ہوتی ہیں:-

(۱) ترک و قبول کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کی کیفیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔

(۲) جن قوانین یا مراسم کو قبول کیا جاتا ہے ان میں ہدایت الٰہی کی روح پھونکی جاتی اور ان کو اس کے سانچے میں اس طرح ڈھالا جاتا ہے کہ وہ نظام الٰہی میں فٹ ہو جائیں۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اس بحث پر روشنی پڑتی ہے:-

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ إِسْرَآءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآءِيلُ عَلٰى نَفْسِهٖ۔ (آل عمران ع ۱۰)	ہر طعام بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، مگر وہ جس کو اسرائیل (یعقوب علیہ السلام) نے اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔

اس سے یہ کلیہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض احکام و مراسم مخصوص حالات و مصالح کے پیش نظر ہوتے ہیں اور اسی وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک حالت اور مصلحت کا وجود باقی رہتا ہے۔ اسی طرح بعض احکام و مراسم زمانہ اور اشخاص کے مزاج پر موقوف ہوتے ہیں، مثلاً نوح علیہ السلام کی قوم زیادہ قوی و توانا تھی تو قوت شہوانیہ کو دبانے اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کرنے کے لیے روزہ وغیرہ کے احکام سخت کر دیئے گئے تھے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کی قوم نہایت سرکش تھی تو اس کے مزاج میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے سخت قسم کے قوانین نافذ کئے گئے تھے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:-

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ وَ	یہودیوں کے ظلم کی وجہ سے ہم نے کئی ایک اچھی چیزیں ان پر حرام کر دیں جو (پہلے) ان

بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَثِيْرًا۔ (النساء ع ٢٢)

کے لیے حلال تھیں اور نیز اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اشخاص کے مزاج و حالات کی مناسبت سے سوالات کے مختلف جوابات دیئے ہیں، مثلاً کسی شخص سے والدین کی خدمت کو سب سے بڑی نیکی فرمایا، کسی سے جہاد کو اور کسی سے احسان و سلوک کو، غرض جس شخص میں جس چیز کی ضرورت دیکھی، مزاج کی مناسبت سے اسی پر زیادہ زور دیا۔ حالات کی تبدیلی سے احکام و قوانین میں تبدیلی کی مثالیں بھی بکثرت احادیث میں ملتی ہیں تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

انبیاء قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور ان کی تشخیص و تجویز میں مزاج کی مناسبت ملحوظ ہوتی ہے

دراصل انبیاء علیہم السلام قوم کے طبیب ہوتے ہیں اور وہ قوم؛ مرض اور مزاج کی مناسبت سے غذا اور دوا تجویز کرتے ہیں۔

جس طرح ایک کامل طبیب تشخیص و تجویز کے ہر مرحلہ میں گرمی، سردی، قویٰ، مزاج، عمر وغیرہ کی رعایت ضروری سمجھتا ہے اسی طرح روحانی طبیب مزاج کو معتدل رکھنے کے لیے مذکورہ بالا تمام باتوں کی رعایت ضروری جانتا ہے اور ان ہی کی مناسبت سے پرہیز، دوا اور غذا تجویز کرتا ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں:۔

انما مثله كمثل الطبيب	رسول اللہ کی مثال طبیب جیسی ہے کہ وہ
يعمل الى حفظ المزاج المعتدل	ہر حالت میں معتدل مزاج کی حفاظت ضروری
فی جميع الاحوال فتختلف احكامه	سمجھتا ہے، طبیب کے احکام (تشخیص و تجویز کے)
باختلاف الاشخاص والزمان	زمانہ اور اشخاص کے لحاظ سے مختلف ہوتے
فيامر الشاب بما لا يامر الشائب	ہیں، جوان کے لیے جو تجویز کرتا ہے بوڑھے کے لیے
ويامر فی الصيف بالنوم	وہ نہیں کرتا، موسم گرما میں کھلی فضا میں سونے
فی الجو لما يرىٰ ان الجو مظنة	کے لیے کہتا ہے۔ اور موسم سرما میں گھروں
الاعتدال حينئذ ويامر فی الشتاء	کے اندر سلاتا ہے۔ موسم کے اس اختلاف

بالنوم داخل البیت، لما یری انہ مظنۃ البرد حینئذ[1]

کی بنا پر اعتدال مزاج کی خاطر اپنی ہدایات کے اختلاف کو وہ ضروری قرار دیتا اور اسی پر اس کا عمل درآمد رہتا ہے۔

تشخیص وتجویز کے حدود

مگر تشخیص وتجویز کے معاملہ میں انبیاء علیہم السلام کی نہ تو بالکلیہ خود مختارانہ حیثیت ہوتی ہے کہ اپنی مرضی سے جو چاہیں کر دیں یا جو قواعد و قوانین چاہیں مقرر کر دیں اور نہ بالکلیہ وہ پابند ہوتے ہیں کہ ہر چھوٹے بڑے فیصلہ میں صریح ہدایت کے محتاج ہوں، بلکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وحی کے مختلف طریقوں کے ذریعہ ان کو ہدایت الٰہی کے بنیادی اصول بتا دیے جاتے اور اس کی کلی پالیسی سمجھا دی جاتی اور مجموعی طور پر مزاج سے روشناس کرا دیا جاتا ہے۔ اس انتظام کے بعد حالات و تقاضا کی مناسبت سے جو ضرورتیں پیش آتی رہتی ہیں، اگر ان کے بارے میں کوئی صریح ہدایت آجاتی ہے تو فبہا، ورنہ وہ اسی پالیسی اور مزاج کی رعایت سے اور ان ہی بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر کر دیتے ہیں اور اس حکم کو الٰہی نظام میں قانونی حیثیت دی جاتی ہے۔ اب اگر اس حکم کی حیثیت کسی مصلحت پر مبنی ہو یا کسی خاص امر کی رعایت کی وجہ سے وقتی رعایت ہوتی ہے تو اس مصلحت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو جاتا یا ملتوی کر دیا جاتا ہے، ورنہ دیگر الٰہی قوانین کی طرح اس حکم پر عمل درآمد بھی باقی رہتا ہے۔

خطاء اجتہادی پر آگاہی وتنبیہہ

اس انتظام کے باوجود قدرت کی جانب سے یہ احتیاط برتی جاتی ہے۔ کہ اگر کسی وقت حالات کا جائزہ لینے میں انبیاء علیہم السلام سے کوئی لغزش ہو گئی جس کی بنا پر کوئی غیر اولیٰ حکم صادر ہو گیا تو فوراً اس سے آگاہ کر کے تلافی کر دی جاتی ہے اس طرح خطاء اجتہادی پر قائم رہنے اور اولیٰ کے مقابلہ میں غیر اولیٰ کو ترجیح دینے سے حفاظت ہوتی رہتی ہے۔

چنانچہ قرآن حکیم میں اس قسم کی بعض مثالیں موجود ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتماعی معاملہ میں نظریۂ رحمت کے پیش نظر کوئی حکم دیا۔ لیکن نظریۂ عدل کے اعتبار سے وہ موزوں نہ تھا تو اجتماعی مفاد کے پیش نظر آپ کو اس سے مطلع کر دیا گیا یا ذاتی معاملہ میں آپ نے کوئی ایسا عمل کیا جو

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب اسباب نزول الشرائع الخاصۃ الخ۔

آپ کی قدر و منزلت کے لحاظ سے مناسب نہ تھا تو فوراً اس سے خبردار کیا گیا (مثالوں کی گنجائش نہیں ہے) اس انتظام و احتیاط کی بنا پر بلاشبہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرات انبیاء خطاء و لغزش پر قائم رہنے سے محفوظ ہوتے ہیں اور امور دین سے متعلق جو بات کہتے ہیں اس کی حیثیت "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" (وہ اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں بولتے وہ جو کچھ فرماتے ہیں اللہ کی وحی ہوتی ہے) علامہ ابن قیم حضرت عمرؓ کا قول نقل کرتے ہیں "ایھا الناس ان الرای انما کان من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصیبًا ان اللہ کان یریہ وانما ھومنا الظن والتکلیف"[1] اے لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے دین کے بارے میں اس لیے درست ہوتی ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے ہوتی تھی اور ہماری رائے ہماری جانب سے صرف ظن اور تخمینہ کے درجہ میں ہوتی ہے۔

مروجہ احکام و مراسم اور مرغوبات و مالوفات میں ترک و قبول کے اصول

یہ حضرات موجودہ احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات و مالوفات کے قلع قمع کرنے میں شمشیر بے نیام نہیں ہوتے کہ جو بات مروج دیکھی اس کو ختم کر دیا یا جو لوگوں کی پسندیدہ چیز ہوئی اس سے روک دیا، بلکہ لوگوں کی نفسیات کے پیش نظر "خذ ما صفا ودع ما کدر" (جو صاف ہو اس کو لے لو اور جو گدلا ہو اسے چھوڑ دو) پر عمل کرتے ہیں جیسا کہ شاہ صاحب کہتے ہیں:

فما کان صحیحًا موافقًا	ان احکام و مراسم میں جو باتیں صحیح اور سیاست ملیہ
لقواعد السیاسۃ الملیۃ	کے اصول کے مطابق ہوتی ہیں یہ حضرات ان میں کوئی
لا یغیر بل تدعوا الیہ وتحث	تبدیلی نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کی طرف دعوت دیتے اور قوم کو
علیہ وما کان سقیمًا قد دخلتہ	ابھارتے ہیں اور جو باتیں بری ہوتی ہیں یا احکام میں
التحریف فانھا تغیرہ بقدر	تبدیلی کر دی جاتی ہے تو بقدر ضرورت اصلاح کے ذریعہ
الحاجۃ وما کان حریًا ان یزاد	ان میں ترمیم کر دیتے ہیں اور جن میں زیادتی کی ضرورت
فانھا تزید علی ما کان عندھم[2]	سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

غرض اس طرح پچھلے بہت سے احکام و مراسم اور لوگوں کے مرغوبات و مالوفات قانون کا درجہ

[1] اعلام الموقعین ج۱ فصل فی المنقول من ذلک عن عمر۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ باب ۱ باب نزول الشرائع الخاصۃ الخ ص۹۰۔

حاصل کر کے نظام الٰہی کا جز بن جاتے ہیں اور حسب سابق ان پر عمل درآمد باقی رہتا ہے۔ اس لیے ہدایت الٰہی اور انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے مقامی حالات، وقتی اور عصری رجحانات، قومی اور جماعتی مزاج کو سمجھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے۔

اب ہم ہدایت الٰہی کی آخری اور جامع شکل پر کسی قدر تفصیلی بحث کرتے ہیں۔

آخری ہدایت کے وقت عرب کے مروجہ قواعد و قوانین کا اجمالی ذکر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریف آوری کے وقت عرب میں درج ذیل قسم کے قواعد و قوانین جاری تھے:۔

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لیے گواہ طلب کیے جاتے تھے، اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعی علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی۔

(۲) جرائم میں سزا کا اصول انتقام تھا، جو دیت یا نقصان کے معاوضہ کی شکل میں ہو سکتا تھا۔ چور کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالنے کا رواج تھا، زانی کی سزا سنگساری مقرر تھی، لیکن بعد میں تیس کوڑوں کی سزا اور منہ کالا کرنے پر اکتفا کر لیا گیا تھا۔

نکاح کے موجودہ طریقے (ایجاب قبول) کیساتھ اسکی دوسری صورتیں بھی رائج تھیں۔ جو بدکاری پھیلاتی تھیں اور جن سے خاندان کا شیرازہ بکھرتا تھا مثلاً عارضی نکاح یا متعہ۔ اسی طرح تعدد ازواج کی کوئی حد مقرر نہ تھی، عورت کو خود نکاح کرنے کا حق نہ تھا۔ بعض محرمات کے ساتھ نکاح کرنے کا دستور تھا، مہر کے سلسلہ میں عورت کا حق محدود تھا، طلاق کے معاملہ میں مرد کو بالکلیہ آزادی تھی، ایلا، ظہار وغیرہ کی شکلیں رائج تھیں۔

(۴) تملیک جائداد (منقولہ وغیر منقولہ) کی مختلف صورتیں رائج تھیں۔ بیع، ہبہ، رہن، اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جائداد کو منتقل کرنے کا حق حاصل تھا۔

بیع کی مختلف شکلیں پائی جاتی تھیں۔ جن میں سے بعض جہالت اور باہمی نزاع پر مبنی تھیں، اور بعض جوئے اور سٹہ کی شکل میں تھیں۔

مال کا باہمی تبادلہ، بیع صرف، بیع سلم، بیع بالخیار، بیع قطعی، مرابحہ، تولیہ، وضیع، مساومہ، بیع

بالقار الحجر، بیع ملامسہ، بیع منابذہ، بیع مزابنہ، بیع محاقلہ، دو معاملہ ایک معاملہ میں غرض اس قسم کی بہت سی صورتیں رائج تھیں۔[۱]

(۵) زمین کو اجارہ یا پٹہ پر دینے کا رواج تھا۔ زمین کا کرایہ نقدی کی صورت میں ہو یا غلہ کی بٹائی کی شکل میں دونوں صورتیں رائج تھیں۔

(۶) قرض اور سود کا سلسلہ جاری تھا۔

(۷) وصیت کا دستور تھا، جائداد بھی وصیت کے ذریعہ منتقل ہو سکتی تھی۔

(۸) معاملات کے تصفیہ اور احکام کے نفاذ کے لیے کوئی باقاعدہ حکومت قائم نہ تھی، بلکہ قبیلہ کا سردار رائے عامہ کے ذریعہ احکام کی تعمیل کراتا تھا۔ یہی سردار خارجی معاملات میں بھی اپنے قبیلہ کی نمائندگی کرتا تھا۔ اگر ضرورت سمجھی جاتی سردار کی مدد کے لیے معمر لوگوں کی ایک مجلس شوریٰ قائم کر دی جاتی۔ غرض اس طرح داخلی و خارجی معاملات سردار کے سپرد ہوتے تھے۔

عرب کے قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریق کار

ان قواعد و قوانین کے بارے میں آخری ہدایت کا طریق کار کیا تھا اور جو انبیاء رسول اللہ صلعم سے پہلے گذرے ہیں ان کی لائی ہوئی ہدایتوں کا مروجہ قواعد و قوانین کے بارے میں کیا طریق کار رہا ہے اس پر درج ذیل تصریحات سے روشنی پڑتی ہے:-

الذی اتی به الانبیاء قاطبة — انبیاء علیہم السلام اللہ رب العزت کی طرف

من عند الله تعالیٰ فی هذا الباب هو — سے جو احکام و شرائع لاتے ہیں ان کا خلاصہ

---

[۱] بیع صرف: سکہ کی فروخت سکہ کے معاوضہ میں۔ بیع سلم: جس میں قیمت پیشگی دی جائے اور مال بعد میں کسی مقررہ وقت پر حوالہ کیا جائے۔ بیع خیار: جس میں بیع کے توڑ دینے کا اختیار باقی ہو۔ بیع قطعی: جس میں یہ اختیار نہ ہو۔ مرابحہ: جو مقررہ نفع پر بیع ہو۔ تولیہ: جو حقیقی لاگت پر بیع ہو۔ وضیع: لاگت سے کم قیمت پر بیع ہو۔ مساومہ: جو نفع پر بیع ہو۔ بیع بالقار الحجر: شے پر پتھر پھینکنے سے بیع ہو جائے۔ ملامسہ: چھو دینے سے بیع ہو جائے۔ منابذہ: دوکاندار کوئی شے مشتری پر پھینکتا تھا اور بیع ہو جاتی۔ مزابنہ: درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی بیع، توڑی ہوئی کھجوروں کے عوض۔ محاقلہ: گیہوں کی بیع بالی میں یا بچہ کی بیع رحم مادر میں۔

ان ينظر الى ما عند القوم من آداب الأكل والشرب واللباس والبناء ووجوه الزينة ومن سنة النكاح وسيرة المتناكحين ومن طريق البيع والشراء ومن وجوه المزاجر عن المعاصي وفصل القضايا ونحو ذلك فان كان الواجب بحسب الرای الكلی منطبقا عليه فلا معنی لتحويل شئ من موضعه ولا العدول عنه الى غيره بل يجب ان يحث القوم على الأخذ بما عندهم وان يصوب رأيهم فی ذلك ويرشد الى ما فيه من المصالح وان لم ينطبق عليه ومست الحاجة الى تحويل شئ او اخماله لكونه مفضيا الى تاذی بعضهم من بعض او تعمقا فی لذات الدنيا واعراضا عن الاحسان او من المسلمات التی تودی الى اهمال مصالح الدنيا والآخرة ونحو ذالك فلا ينبغی ان يخرج الیٰ ما يباين ما الفوا فيهم بالكلية

یہ ہے کہ قوم کے پاس معاشرت و معاملات وغیرہ کے جو قواعد و قوانین پہلے سے موجود ہوتے ہیں، ان میں وہ اصلاحی اور انتفاعی نقطۂ نظر سے نگاہ دوڑاتے ہیں۔ کھانے پینے کے آداب، لباس، عمارت، زیب و زینت کے طور طریقے، نکاح کے دستور اور آپس میں نکاح کرنے والوں کی سیرت، بیع و شراء کے ضابطے، تاوان اور ان کے علاوہ جرائم سے روک تھام اور معاملات کے تصفیہ وغیرہ سے متعلق اصول و ضوابط جو لوگوں میں رائج ہوتے ہیں اگر وہ مجموعی طور پر شریعت کی پالیسی اور "رائے کلی" کے مطابق ہوتے ہیں تو یہ حضرات ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کی رائے کو تقویت پہنچاتے اور ان پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنے کی تاکید کرتے ہیں اور اگر وہ کلی پالیسی کے مطابق نہیں ہوتے، یعنی ان میں انفرادی و اجتماعی ضرر کا اندیشہ ہوتا ہے لذاتِ دنیوی میں انہماک اور روحِ شریعت سے اعراض پر مبنی ہوتے ہیں یا دینی و دنیوی مصلحتوں کے فوت ہونے کا خطرہ رہتا ہے جن کی بنا پر ان احکام و مراسم میں تبدیلی یا انہیں بالکلیہ ختم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی

بل يحول الى نظير ما عندهم او نظير ما اشتهر من الصالحين المشهود لهم بالخير عند القوم[1]	صورت میں بھی یہ حضرات حتی الامکان ان کے مرغوبات و مالوفات کی رعایت کرتے ہیں اور بارہا بجائے ان کی صنر کی طرف دعوت نہیں دیتے ہیں بلکہ ان کے مماثل و مشابہ جو چیزیں قوم میں رائج ہوتی ہیں یا ان میں کی صالح شخصیتوں کی طرف جو مشہور و منسوب ہوتی ہیں ان کے مماثل اور مشابہ کی طرف قوم کو دعوت دیتے ہیں۔

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب آخری ہدایات کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

ان كنت تريد النظر فى معانى شريعة رسول الله فتحقق اولاً حال الاميين الذين بعث فيهم التى هى مادة تشريعه و ثانياً كيفية اصلاحه لها بالمقاصد المذكورة فى باب التشريع والتيسير و احكام الملة[2]	اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے۔ وہی دراصل آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت تشریع و تیسیر اور احکام ملت کے باب میں کی ہیں۔

تشریعی احکام کے اصول میں دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلان کی رعایت کی گئی ہے

آخری ہدایت چونکہ صرف عرب کے لیے نہ تھی، بلکہ دنیا کی ساری قوموں کے لیے تھی۔ اس لیے تشریعی احکام کے اصول قائم کرنے میں جہاں عرب کے قومی اور مقامی مزاج کی رعایت ضروری تھی، بعینہ اسی طرح دنیا کی ساری قوموں کی نفسیات اور طبعی میلانات کی رعایت بھی لازمی تھی۔ اس لیے احکام کی تشریع میں یہ احکام ملحوظ رکھے گئے ہیں:۔

(۱) اس بات کی کوشش کی گئی کہ کوئی ایسا حکم نہ دیا جائے جس میں ناقابل برداشت مشقت ہو۔

(۲) لوگوں کی رغبت اور میلان کے پیش نظر بعض ایسے احکام مقرر ہوئے جنہیں قومی عید کے

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب اقامۃ الارتفاقات و اصلاح الرسوم۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ باب ما کان علیہ حال اہل الجاہلیۃ

طور پر منایا جائے اور ان میں جائز اور مباح حد تک خوشی منانے اور زیب و زینت کرنے کی اجازت دی گئی۔

(۳) طاعات کی ادائیگی میں طبعی رغبت اور میلان کو ملحوظ رکھا گیا اور ان تمام محرکات و دواعی کی اجازت دی گئی جو اس میں مددگار ثابت ہوں، بشرطیکہ ان میں کوئی قباحت نہ ہو۔

(۴) طبعی طور پر جن چیزوں سے کراہت ہوتی ہے یا طبیعت بار محسوس کرتی ہے اس کو ناپسند کیا گیا۔

(۵) حق و استقامت پر قائم رہنے کے لیے تعلیم و تعلم، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو دوامی شکل دی گئی کہ طبیعت کو اسلامی مزاج کے مطابق ڈھالنے میں مدد ملتی رہے

(۶) بعض احکام کی ادائیگی میں عزیمت اور رخصت کے دو درجے مقرر کیے گئے، تاکہ انسان اپنی سہولت کے پیش نظر جس کو چاہے اختیار کرے۔

(۷) بعض احکام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مختلف قسم کے عمل مذکور ہوئے اور حالات کے پیش نظر دونوں پر عمل کی گنجائش رکھی گئی۔

(۸) بعض برائیوں میں مادی نفع سے محروم کرنے کا حکم دیا گیا۔

(۹) احکام کے نفاذ میں تدریجی ارتقاء کو ملحوظ رکھا گیا، یعنی نہ ایک ہی وقت میں سارے احکام مسلط کئے گئے۔ اور نہ ہی ساری برائیوں سے روکا گیا۔

(۱۰) تعمیری اصلاحات میں قومی کردار کی پختگی اور خامی کی رعایت کی گئی۔

(۱۱) نیکی کے بہت سے کاموں کی پوری تفصیل بیان کی گئی۔ اس کو انسانوں کی سمجھ پر نہیں چھوڑا گیا، ورنہ بڑی دشواری پیش آتی۔

(۱۲) بعض احکام کے نفاذ میں حالات و مصالح کی رعایت کی گئی اور بعض میں اشخاص و مزاج کی۔ تشریعی احکام میں غائر نظر ڈالنے سے اس قسم کی بہت سی باتیں مل جائیں گی جو عمومی حیثیت سے اختیار کی گئی تھیں، ان میں قومی اور مقامی مناسبت کا کوئی سوال ہی نہ تھا۔

غرض تمام متعلقہ مباحث کا جائزہ لینے کے بعد جس قدر قرآنی حقائق و معارف میں غور کیا جائے گا۔ اسی قدر اس کی دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن واضح ہوگی اور قانون سازی میں کسی بیرونی رہبری

کی ضرورت نہ رہے گی ۔

۲۔ سنّت

(۱) فقہ اسلامی کا دوسرا ماخذ "سنت" ہے ۔

فقہار کی اصطلاح میں سنت کی تعریف

سنت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقے کے ہیں، لیکن فقہار کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ نے سکوت فرمایا اور جن کو قائم و برقرار رکھا ۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و افعال بھی اس بنیاد پر سنت میں داخل ہیں کہ ان کے پاس اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی یا فعلی سند موجود ہوگی، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے :۔

السنۃ تطلق علی قول الرسول و	سنت کا اطلاق رسول اللہ صلعم کے قول و فعل
فعلہ وسکوتہ وعلی اقوال الصحابۃ وافعالھم[1]	اور سکوت پر نیز صحابہ رضی کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے۔

البتہ حدیث کا محل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہار کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ہوتا ہے[2]۔

محدثین نے حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لیا اور اس کو بھی دونوں کے لیے عام کہا ہے یہاں بحث رسول اللہ صلعم کے قول و فعل اور سکوت سے ہے ۔ خواہ ان کا سنت نام رکھا جائے یا انہیں حدیث کہا جائے ۔

سنت نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے

در اصل قرآن حکیم نقشۂ تعمیر ہے ۔ اور سنت رسول اللہ صلعم اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے ۔ نقشہ رکتاب) کے ساتھ انجینئر (رسول) بھیجنے کے اصول پر اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الٰہی کے سلسلہ کی ابتدا ہوئی ہے ۔ اس بنار پر حالات و زمانہ کے تقاضا کے مناسب عمارت کی تعمیر

---

[1] نور الانوار وغیرہ ۔ [2] ایضاً ۔

میں انجینئر کی بنائی ہوئی عمارت کو قطعاً نظر انداز کر دینے سے اصل نقشہ کی مطابقت نہیں ہو سکتی۔

البتہ حالات و ضرورت کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ عمارت کی اصل بنیاد اور ستون کو باقی رکھ کر اس رعایت سے جتنا فائدہ اٹھا سکتے ہیں اٹھائیں اور اپنے زمانہ کے مناسب عمارت تعمیر کریں، نہ یہ کہ خود فریبی میں مبتلا ہو کر بنیاد اور ستون ہی کو مسمار کر دیں۔

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد یہ آیات ہیں:۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ (النحل ع۶)

اور ہم نے آپ پر "الذکر" (قرآن) نازل کیا تاکہ جو تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے وہ ان پر واضح کر دیں اور تاکہ وہ لوگ غور و فکر کریں۔

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کا شارح قرار دیا گیا ہے۔ دوسری آیت ہے:۔

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ۔ (النساء ع ۱۶)

اے پیغمبر ہم نے آپ پر "الکتاب" سچائی کے ساتھ نازل کر دی ہے، تاکہ جیسا کچھ اللہ نے بتلا دیا ہے آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

ذیل کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا مبلغ بنایا ہے:۔

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ۔ (المائدہ ع ۱۰)

اے رسول جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے، آپ اس کی تبلیغ کیجئے۔

شرح و تبلیغ اور فیصلہ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول و فعل یا دونوں سے یا مروجہ طریقوں پر سکوت فرما کر انہیں قائم و برقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کی وضاحت فرماتے تھے۔ اس بنا پر سنت کے نام سے کوئی شے ایسی نہ ہونی چاہیے، جس کے معانی و مقاصد کی دلالت اصولی طور پر قرآن حکیم میں موجود نہ ہو۔ (ہر ہر جز میں مطابقت ضروری نہیں ہے) جیسا کہ علامہ شاطبیؒ کہتے ہیں:۔

ليس في السنة الا واصله في القرآن[1]	سنت میں کوئی بیان ایسا نہیں ہے جس کی اصل قرآن حکیم میں نہ ہو۔

اسی طرح کسی آیت کی کوئی ایسی تعبیر و توجیہ درست نہ ہوگی جو رسول اللہؐ کی بیان کردہ توجیہ و تعبیر کے خلاف ہو۔ بشرطیکہ روایت و درایت کے معیار پر وہ پوری اترتی ہو۔

فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني احكام الكتاب[2]	پس سنت قرآنی احکام و معانی کے لیے تفسیر اور شرح کی حیثیت میں ہوگی۔

سنت کے بارے میں صحابہ کا طرز عمل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سنت پر اسی حیثیت سے عمل درآمد رہا ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ جو ہدایت الٰہی کی مزاج شناسی میں سب پر فوقیت رکھتے تھے، کا طرز عمل قانون کے بارے میں یہ منقول ہے:۔

كان ابوبكر اذ ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالىٰ فان وجد فيه ما يقضي به قضى به وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله فان وجد فيها ما يقضي به قضى به فان اعياه ذلك فسأل الناس هل علمتم ان رسول الله قضى فيه قضاء فربما قام اليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا او كذا[3]	حضرت ابوبکرؓ صدیق کے سامنے جب کوئی قانونی معاملہ آتا تو وہ قرآن حکیم میں اس کا حل تلاش کرتے اگر وہاں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے۔ اگر سنت میں بھی نہ ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے کہ اس معاملہ میں رسول اللہؐ کے فیصلہ کا کسی کو علم ہے؟ بسا اوقات صحابہ میں کچھ لوگ بتا دیتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے۔

صدیق اکبرؓ سنت سے سند ملنے پر خوش ہو کر فرماتے تھے:۔

الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على سنن نبينا[4]	اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ایسے لوگوں کو باقی رکھا ہے جن میں ہمارے نبی کی سنتیں محفوظ ہیں۔

[1] الموافقات ج ۴۔ المسألۃ الثالثہ لیس فی السنۃ الخ۔ [2] ایضاً۔ [3] حجۃ اللہ البالغۃ باب الفرق بین اہل الحدیث الخ۔ [4] ایضاً۔

حضرت عمرؓ نے قرآن فہمی کے سلسلے میں سنت کی تشریحات کو بنیاد بناتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا۔

سیاتی قوم یجادلونکم بشبہات القرآن فخذوھم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ [1]	آئندہ ایسے لوگ پیدا ہونگے جو قرآنی مشتبہات میں تم سے جھگڑیں گے ایسی صورت میں سنتوں کے ذریعہ ان پر حجت قائم کرنا کیونکہ اصحاب سنن کتاب اللہ کو خوب جانتے ہیں۔

گورنروں کے فرائض میں انتظامی امور کے ساتھ دین اور سنت کی تبلیغ بھی تھی:۔

انما ابعث لیبلغونکم دینکم وسنۃ نبیکم اوکماقال [2]	میں اس لئے گورنروں کو بھیجتا ہوں کہ وہ تمہیں تمہارا دین اور نبی کی سنت سکھائیں۔

ایک اور موقع پر سنت کو قانونی حیثیت میں رکھتے ہوئے فرمایا:۔

ایھاالناس قد سنت لکم السنن وفرضت لکم الفرائض وترکتم علی الواضحۃ الاان یضلوا بالناس یمیناوشمالاً۔ [3]	لوگو! تمہارے لیے سنتیں مقرر کردی گئیں. فرائض کی تعیین ہوچکی، اس طرح تم کو واضح راستے پر لگادیا گیا۔ اب اگر تم لوگوں کی وجہ سے دائیں بائیں دیکھوگے تو گمراہ ہوجاؤگے۔

حالانکہ حضرت عمرؓ وہ ہیں جنہوں نے حالات وتقاضا کی بنار پر سنت سے بھی آگے بڑھ کر قرآن حکیم کی بعض جزئیات تک کے عمل کو مؤخر کردیا تھا اور عموم کو خصوص پر محمول کیا تھا۔ چنانچہ قحط کے زمانے میں سرقہ کی سزا اور تالیفِ قلب کے لیے زکوٰۃ اور دیگر بعض مسائل کے بارے میں حضرت عمرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا اس سے اصحاب علم پوری طرح واقف ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر صحابہ وتابعین کا بھی یہی عمل سنت کے بارے میں منقول ومحفوظ ہے۔ جو سنت کی نوعیت اور مقام متعین کرنے میں ہمارے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

---

[1] کتاب المیزان للشعرانی فی بیان ما ورد فی ذم الرای عن الشارع۔ [2] اعلام الموقعین ج ۱۔ [3] الاعتصام ج ۱ الوجہ الثالث من النقل الخ۔

ائمہ قانون کا طرزِ عمل

ائمہ قانون نے بھی قرآن فہمی اور قانون کے مرحلہ میں سنت کو خاص اہمیت دی ہے مثلاً امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے۔

لولا السنن ما فهم احد منا القرآن [1]	اگر سنتیں نہ ہوتیں تو ہم میں سے کوئی قرآن حکیم کا فہم نہ حاصل کر سکتا۔

مزید وضاحت اس قول سے ہوتی ہے:۔

لم تزل الناس فی صلاح ما دام منهم من یطلب الحدیث فاذا طلبوا العلم بلا حدیث فسدوا [2]	لوگ اس وقت تک خیر و صلاح میں رہیں گے جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے اور جب وہ بغیر حدیث کے علم حاصل کریں گے تو فساد اور بگاڑ میں مبتلا ہو جائیں گے۔

امام شافعیؒ کا ارشاد ہے:۔

اجمع المسلمون علی ان من استبان له سنة عن رسول الله لم یحل له ان یدعها بقول احد [3]	مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر رسول اللہؐ کی سنت واضح ہو جائے تو پھر اس کے لیے کسی قول کی وجہ سے اس کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا ارشاد ہے:۔

کل ما وافق الکتاب والسنة فخذوه و کل مالم یوافقه والسنة فاترکوه [4]	ہر وہ چیز جو کتاب و سنت کے موافق ہو اسے قبول کرلو اور جو مخالف ہو اسے چھوڑ دو۔

امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا ہے:۔

من رد حدیث رسول الله فهو علی شفا هلکة [5]	جس نے رسول اللہؐ کی حدیث کو رد کر دیا وہ ہلاکت کے کنارے پر آگیا۔

[1] کتاب المیزان للشعرانی فدیان اور دفی زم الرای عن الشارع۔ [2] ایضاً۔ [3] اعلام الموقعین ج ۲۔ [4] جامع اہل العلم لابن عبداللہ [5] کتاب المناقب لابن جوزی ص ۱۸۲۔

مذکورہ تصریحات سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) قرآن فہمی میں سنت کی تشریحات و توضیحات ہی کو اولیت حاصل ہے، نیز سنت قرآن حکیم کی شرح و تعبیر اور اصولی رنگ میں اسی سے ماخوذ ہے (۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں "سنت" کی حیثیت ماخذ کی ہے۔ اگرچہ اس کا درجہ قرآن حکیم سے کم ہے۔

سنت کی تشریحی و توضیحی حیثیت کی چند صورتیں

ذیل میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تشریحات کی چند صورتیں پیش کرتے ہیں :۔

(۱) قرآن حکیم میں جو آیتیں مجمل تھیں رسول اللہ ﷺ نے ان کی تشریح فرمائی ۔

(۲) جو مطلق تھیں، موقع اور محل کے لحاظ سے، انہیں مقید فرمایا۔

(۳) جو مشکل تھیں ان کی تفسیر بیان فرمائی۔

(۴) جو قرآنی احکام مجمل تھے یعنی ان کے عمل کی کیفیت، اسباب و شرائط اور لوازم وغیرہ کی تفصیل نہ تھی، رسول اللہ ﷺ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی جو تفصیلات "سنت" میں مذکور ہیں، وہ سب قرآن حکیم ہی کی شرح اور وضاحت ہیں۔

(۵) قرآنی توضیحات کی روشنی میں بہت سے پیش آمدہ واقعات کا حکم بیان فرمایا، مثلاً حلت و حرمت کے باب میں جو احکام مذکور تھے، ان پر مشتبہ اور مشکوک چیزوں کو قیاس کیا جن کی تصریح قرآنِ حکیم میں نہ تھی۔

(۶) قرآنی اصول و مقاصد کے پیشِ نظر وقت اور محل کی مناسبت سے وسائل و ذرائع کا حکم بیان فرمایا۔

(۷) قرآنی تصریحات سے ایسے اصول مستنبط فرمائے جن سے نئے حالات و مسائل کو قیاس کرنے کی راہیں کھلیں۔

(۸) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت بیان فرمائی جس سے بہت سے اصول و کلیات مستنبط ہوئے۔

(۹) قرآنی ہدایات سے الٰہی حکمت اخذ کی، اس کے مقاصد دریافت فرمائے، پھر اسی روشنی میں

شریعت کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا۔

(۱۰) بحیثیت مجموعی زندگی ایسی گذاری کہ قرآنی زندگی کے لیے وہ مکمل تفسیر بنی۔ کان خلقہ القرآن (الحدیث)۔

علامہ ابن قیمؒ کی وضاحت

علامہ ابن قیمؒ نے "بیان کی درج ذیل قسمیں ذکر کی ہیں:۔

ان البیان من النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقسام احدھا بیان نفس الوحی بظہورہ علی لسانہ بعد ان کان خفیا الثانی بیان معناہ وتفسیرہ لمن احتاج الی ذلک کما بین ان الظلم المذکور فی قولہ ولم یلبسوا ایمانھم بظلم ھو الشرک و ان الحساب الیسیر ھو العرض وان الخیط الابیض من الخیط الاسود ھما بیاض النھار و سواد اللیل وان الذی راہ نزلۃ اخری عند سدرۃ المنتہیٰ ھو جبریل وکما فسر قولہ اویاتی بعض آیات ربک انہ طلوع الشمس من مغربھا وکما

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان کی چند قسمیں ہیں (۱) نفس وحی کا بیان کہ اس میں خفا رہتا رسول اللہؐ کی زبان پر اس کو ظہور حاصل ہوا (۲) وحی کے معنی اور تفسیر کا بیان اس شخص کے لیے جس کو اس کی ضرورت تھی جیسے رسول اللہؐ نے آیت "وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" میں ظلم کی تفسیر شرک کے ساتھ بیان فرمائی اور آیت يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا کی تفسیر اللہ کی عدالت میں پیشی کے ساتھ کی اور آیت حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ کی تفسیر دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی کے ساتھ بیان کی اور آیت "وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ" میں رویت سے حضرت جبریلؑ کی رویت بیان کی۔ اسی طرح آیت — أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ" میں سورج کا مغرب سے طلوع ہونا مراد لیا اور آیت مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ میں درخت سے کھجور کا درخت مراد لیا۔ ایسے ہی آیت

فسر قوله وَمَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ
طَيِّبَةٍ بانها النخلة وكما فسر
قوله يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا
بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَفِي الْاٰخِرَةِ ان ذلك في القبر حين
يسأل من ربك وما دينك وكما
فسر الرعد بانه ملك من الملٰئكة
مؤكل بالسحاب وكما فسر اتخاذ
اهل الكتب احبارهم ورهبانهم
اربابا من دون الله بان ذالك
استحلال ما احلوه لهم من الحرام
وتحريم ما حرموه عليهم من
الحلال وكما فسر القوة التي
امر الله ان نعدها لاعدائه بالرمي
وكما فسر قوله مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ بانه
ما يجزي به العبد في الدنيا من النصب والهم
والخوف والداء وكما فسر الزيادة
بانها النظر الى وجه الله الكريم
وكما فسر الدعاء في قوله وقال
رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ بانه العبادة
وكما فسر ادبار النجوم بانه الركعتان

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ
الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ میں بیان کیا کہ یہ قبر میں ہوگا جس
وقت قبر میں سوال ہوگا کہ تمہارا رب کون ہے
تمہارا دین کیا ہے اور آیت وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ
میں بتایا کہ رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کے نظام
پر مقرر ہے۔ اور آیت اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ میں فرمایا کہ یہ "احبار" اور "رہبان"
حرام چیزوں سے جس کو حلال کردیتے ان کے متبعین
حلال سمجھتے اور حلال چیزوں میں سے جس کو حرام
ٹھہرا دیتے اس کو یہ لوگ حرام سمجھتے تھے ارب بنالینے
سے اللہ کی مراد تحلیل وتحریم کا مجاز قرار دے دینا
ہے اور آیت "وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ"
میں قوت کی تفسیر (اپنے دور میں) تیر اندازی کے
ساتھ کی اور آیت "مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ"
میں فرمایا کہ جزا سے مراد تکلیف، مشقت، غم، خوف،
بیماری وغیرہ ہے جو انسان کو دنیا میں پہنچتی ہے
اور آیت لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ
میں زیادہ کی تفسیر اللہ بزرگ و برتر کی طرف دیکھنے
سے (دیدار) کی اور آیت "ربکم ادعونی استجب
لکم" میں دعا کی تفسیر عبادت کے ساتھ بیان
کی اور ادبار النجوم میں فجر سے پہلے کی دو رکعتیں

قبل الفجر وادبار السجود بالركعتين بعد
المغرب ونظائر ذلك الثالث بيانہ بالفعل
كما بين اوقات الصلوٰة للسائل بفعلہ الرابع
بيان ما سئل عنہ من الاحكام التي ليست
في القرآن فنزل القرآن ببيانها كما
سئل عن قذف الزوجة فجاء القرآن
باللعان ونظائرہ الخامس بيان ما سئل
عنہ بالوحی وان لم يكن قرآنا كما سئل
عن رجل احرم في جبة بعد ما تضمخ
بالخلوق فجاء الوحی بان ينزع عنہ
الجبة ويغسل اثر الخلوق السادس
بيانہ للاحكام بالسنة ابتداء من
غير سوال كما حرم عليهم لحوم الحمر و
المتعة وصيد المدينة ونكاح المرأة على
عمتها وخالتها وامثال ذلك السابع
بيانہ للامة جواز الشئ بفعلہ هو لہ
وعدم نهيهم عن التاسی بہ الثامن بيانہ
جواز الشئ باقرارہ لهم على فعلہ وهو
يشاهدہ او يعلمهم يفعلونہ التاسع
بيانہ اباحة الشئ عفوًا بالسكوت عن تحريمہ
وان لم ياذن فيہ نطقا العاشر ان يحكم القرآن

اور ادبار السجود میں مغرب کے بعد کی دو رکعتیں
بیان فرمائیں ۔ ان کے علاوہ اور بہت سے نظائر
موجود ہیں ۔
(۳) رسول اللہ ؐ نے اپنے فعل کے ساتھ تفسیر کی جیسے
کہ نماز کے اوقات پوچھنے والے کو خود نماز پڑھ کر
اوقات کی تعیین فرمائی ۔
(۴) ان احکام کا بیان جو قرآن حکیم میں نہ تھے ۔ اور
آپ ؐ سے سوال کئے گئے پھر قرآن ان کے بیان کے
لیے نازل ہوا جیسے زوجہ کو تہمت لگانے کے بارے
میں حکم دریافت کیا گیا تو "لعان" کا حکم نازل ہوا،
وغیرہ ۔
(۵) ان احکام کا بیان جن کے متعلق آپ سے سوال
کیا گیا اور بذریعہ وحی آپ نے جواب دیا، اگرچہ وہ
قرآن حکیم میں شمار نہیں ہے ۔ مثلاً ایک ایسے شخص
کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس نے جبہ پہنے ہوئے
احرام باندھا اور خوب خوشبو لگائے ہوئے تھا ۔ تو
آپ ؐ نے وحی آنے کے بعد جواب دیا کہ جبہ نکالا جائے
اور خوشبو کا اثر دھو یا جائے ۔
(۶) بغیر سوال کے آپ ؐ نے بہت سے احکام
بیان فرمائے ، مثلاً گدھے کے گوشت ، متعہ اور
مدینہ میں شکار کو حرام کیا ۔ ایسے ہی پھوپھی کی

بایجاب شیٔ او تحریمه او اباحته ایکون لنٰ الله الحکم شروط وموانع وقیود واوقات مخصوصة واحوال واوصاف فیحیل الرب سبحانه وتعالیٰ علیٰ رسوله فی بیانها کقوله واحل لکم ما وراء ذلکم فالحل موقوف علی شرط النکاح وانتفاء موانعه وحضور وقته واهلیتہا للحل[1]

موجودگی میں بھتیجی سے نکاح، اور خالہ کی موجودگی میں بھانجی سے نکاح کو حرام فرمایا وغیرہ۔

(۷) خود رسول اللہ صلعم نے کوئی کام کیا اور اُمت کو اس سے منع نہیں فرمایا۔

(۸) خود کوئی کام کیا اور امت کے لیے اس کے جواز کا کسی طرح اقرار کیا یا اس کے کرنے کی تعلیم دی۔

(۹) کسی شے کی اباحت کو اس طرح بیان فرمایا کہ اس کی حرمت سے خاموشی اختیار کی، اگرچہ اس سلسلہ میں زبان مبارک سے کچھ نہ فرمایا ہو۔

(۱۰) قرآن حکیم نے کوئی حکم دیا یا کسی شی کو حرام کیا یا مباح ٹھہرایا، لیکن اس سے متعلق جو شرطیں، رکاوٹیں قیدیں وغیرہ تھیں یا اوقات مخصوصہ یا احوال واوصاف وغیرہ تھے۔ ان سب سے قرآن نے سکوت اختیار کیا اور رسول اللہ صلعم نے ان کی تفصیل بیان فرمائی۔ دراصل ایسی صورتوں میں اللہ تعالے مجمل حکم دے کر اس کی تفصیل کو اپنے رسول کے حوالہ کر دیتا ہے مثلاً آیت وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ میں حلت موقوف ہے جبکہ نکاح کی شرطیں پائی جائیں، موانع مرتفع ہوں، وقت اور محل میں اہلیت ہو۔ ظاہر ہے کہ ان سب کی تفصیل قرآن حکیم میں نہیں ہے۔ رسول اللہ صلعم کے بیان ہی سے معلوم ہو سکتی ہیں۔

علامہ شاطبی کا بیان

علامہ شاطبی نے مذکورہ مفہوم کو درج ذیل انداز میں بیان کیا ہے:-

السنة راجعة فی معناها الی الکتاب فهی تفصیل مجمله وبیان مشکله وبسط مختصره وذلك لانها بیان له وهو الذی دل علیه قوله تعالیٰ وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

سنت اپنے معنی ومفہوم کے لحاظ سے قرآن حکیم ہی کی طرف رجوع ہونے والی ہے۔ وہ سنت، قرآن حکیم کے مجمل کی تفسیر ہے یا مشکل کا بیان ہے اور یا مختصر کی تشریح ہے۔ ثبوت کے دلائل یہ ہیں:

(۱) بحیثیت مجموعی سنت قرآن حکیم کا بیان ہے جیسا کہ اللہ تعالےٰ کا درج ذیل قول دلالت کرتا ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱۔ الوجہ الرابع ان البیان من النبی صلعم اقسام۔

للناس ما نزل اليهم فلا تجد في السنة
امرا الا والقرآن قد دل على معناه دلالة
اجمالية او تفصيلية وايضا فكل ما دل
على ان القرآن هو كلية الشريعة و
ينبوع لها فهو دليل على ذلك ولان الله
تعالى قال وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وفسرت
عائشة ذلك بان خلقه القرآن واقتصرت
في خلقه على ذلك فدل على ان قوله
وفعله واقراره راجع الى القرآن لان
الخلق محصور في هذه الاشياء و
لان الله تعالى جعل القرآن تبيانا
لكل شيء فيلزم من ذلك ان تكون
السنة حاصلة فيه في الجملة لان الامر
والنهي اول ما في الكتاب ومثله قوله
تعالى مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وقوله
اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وهو يريد
بانزال القرآن فالسنة اذا في
محصول الامر بيان لما فيه وذلك
معنى كونها راجعة اليه وقد تقدم
في اول "كتاب الادلة" ان السنة
راجعة الى الكتاب والا وجب التوقف

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ
اِلَيْهِمْ پس سنت میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی
جس کی قرآن حکیم میں اجمالی یا تفصیلی دلالت نہ موجود
ہو۔ (۲) تمام وہ چیزیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں
کہ قرآن حکیم ہی کلیات شریعت کی کتاب اور اس
کا سرچشمہ ہے وہ سب اس امر کی دلیل ہیں کہ سنت
اپنے مفہوم و معنی کے اعتبار سے قرآن حکیم کی طرف
رجوع ہونے والی ہے۔ (۳) قرآن حکیم میں ہے "وَاِنَّكَ
لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ" حضرت عائشہؓ نے خلق کی تفسیر
میں فرمایا کہ رسول اللہؐ کا خلق قرآن ہے۔ اس سے
یہی ثابت ہے کہ آپؐ کے اقوال و افعال اور اقرار سب
قرآن کی طرف رجوع ہونے والے ہیں کیونکہ خلق میں یہی
چیزیں شمار ہوتی ہیں۔
(۴) اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کو تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فرمایا
ہے اس سے بھی یہ بات لازم آتی ہے کہ سنت کا
فی الجملہ قرآن میں ہونا ضروری ہے۔
(۵) "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"
(۶) "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ" میں قرآن کا اتارنا
مراد ہے۔ اس صورت میں بھی فی الجملہ سنت بیان ہوگی ان
باتوں کی جو قرآن حکیم میں ہیں۔ "کتاب الادلہ" کے اول میں بھی یہ
بات گزر چکی ہے کہ سنت کتاب اللہ کی طرف رجوع ہونے والی

عن قبولها وهو اصل كاف فی هذا المقام[1] — ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس کے قبول کرنے میں توقف ضروری ہے۔

غرض سنت کے بیان ہونے کی بہت سی دلیلیں ہیں۔

ان کے علاوہ رسول اللہؐ کی تشریحات کی بہت سی صورتیں ہیں جو تفصیل کے ساتھ سنت کے ذخیرہ سے معلوم ہو سکتی ہیں[2]۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں نہ مل سکے۔ لیکن جن کی نظر میں کلی حکمت اور عمومی مقاصد ہیں، ان کے لیے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔ یہ تشریحات خواہ اصول و کلیات ہوں یا وقتی و فروعی مسائل ہوں، کسی کی بھی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اصول و کلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا اور وقتی و فروعی مسائل سے استنباط کا اندازہ معلوم ہوتا ہے۔

تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے

(۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عہد نبوی کے سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے، پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل و مسائل اور مراسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا تھا۔ یہ حالات بڑی حد تک سنت سے سمجھے جا سکتے ہیں۔ لیکن مسائل و مراسم کی تفصیل اور پھر ان میں رسول اللہؐ کی ترمیم و تنسیخ دونوں میں حد قائم کرنا نہایت دشوار ہے، عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بناء پر بحث نہیں کی کہ ان کے عہد اور رسول اللہؐ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق نہ ظاہر ہوا تھا۔

اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے

البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی بعض کتابوں (بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ) میں جو انداز اختیار کیا ہے، اس سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہے کہ اس دشواری کو ہم حل کر سکتے ہیں۔ مذکورہ بیان کی اہمیت حضرت شاہ صاحب کی اس صراحت سے واضح ہوتی ہے۔

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۴ المسألۃ الثالثۃ۔ [2] حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی سنت کے بیان ہونے پر نہایت نفیس بحث کی ہے اور بہت سی مثالوں کے ذریعہ سمجھایا ہے ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ باب بیان اقسام علوم النبی الخ۔

ان كنت تريد النظر فى معانى	اگر تم رسول اللہؐ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو
شريعة رسول الله فتحقق اولا	تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول
حال الاميين الذين بعث فيهم	اللہؐ مبعوث ہوئے تھے۔
التى هى مادة تشريعه وثانيا	وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپؐ
كيفية اصلاحه لها بالمقاصد	کی اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپؐ نے ان مقاصد کے تحت
المذكورة فى باب التشريع	کی ہیں جن کا تذکرہ تشریع وتیسیر اور احکام ملت کے باب
والتيسير واحكام الملة[1]	میں ہو چکا ہے۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے اور عالمگیر اصول وکلیات کے نفاذ میں بطور "خمیر" وہ استعمال ہوئی ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اصول وکلیات کو عملی شکل دیتے وقت اس قوم کی عادات ورسوم واحکام وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ان اصول کا نفاذ بڑی حد تک مروجہ رسوم واحکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوا ہے۔ ایسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ تدوین میں یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ مراسم واحکام کی اصل صورت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترمیم وتنسیخ کی ہوئی شکل دونوں نظر کے سامنے ہوں تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول کا نفاذ رسول اللہؐ کے اختیار کئے ہوئے طریق کار کے ذریعہ عمل میں لایا جا سکے۔

رسول اللہؐ کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں ہیں

اسی حقیقت کے پیش نظر حضرت شاہ صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے ہے۔ قرآن حکیم کی آیت:۔ وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا (الحشر ع ۱) کا تعلق اسی حصے سے ہے۔ اس میں عقائد، عبادات، اخلاق، معاملات، معاد وغیرہ سے متعلق تفصیلات شامل ہیں اور دوسری وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے نہیں، بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول:۔

[1] حجۃ اللہ البالغۃ ۱۔ باب ما کان علیہ حال اہل الجاہلیۃ الخ۔

انما انا بشر اذا امرتکم بشئ من دینکم فخذ وہ و اذا امرتکم بشئ من رائی فانما انا بشر [1]

میں بشر ہوں، جب تمہارے دین کے بارہ میں کسی چیز کا حکم دوں تو اسکو لے لو اور جب اپنی رائے سے کسی چیز کا حکم دوں تو ظاہر ہے کہ میں بھی بشر ہوں۔

یعنی اس کی حیثیت پہلی قسم جیسی نہیں ہو سکتی، کیونکہ مشورہ اور رائے کا معاملہ بڑی حد تک وقتی حالات و مصالح کے تابع ہوتا ہے اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضہ کے غلبہ کا بھی امکان ہے (اگرچہ اس کی تلافی کا قدرتی طور پر انتظام موجود ہے)۔

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی۔

(۱) وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہیں۔ (۲) وہ جو طریقۂ کار سے متعلق ہیں۔ اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، مثلاً جنگ کے طریقے اور حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ۔ (۳) وہ امور جنہیں شخصی، قومی اور ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا۔ (۴) وہ باتیں جو عرب میں بطور قصہ مشہور تھیں، رسول اللہ ﷺ نے بھی تفنن طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے بیان فرمائیں۔ (۵) عربوں کے بعض تجربات علاج، زراعت و باغبانی وغیرہ کے متعلق جو چیزیں بیان فرمائیں۔

ایک مقنن کے لیے ان دونوں قسم کی تشریحات میں نظر امتیاز ضروری ہے، ورنہ قانون کی وہ عملی استعداد ختم ہو جائے گی جو اس کو حالات و زمانہ کے تقاضا کے مطابق ڈھالتی رہتی ہے۔

سنت کے بارہ میں امام ابوحنیفہؒ کے رویہ کی وضاحت

امام ابوحنیفہؒ (مقنن اعظم) کے بارے میں یہ شہرت کہ انہوں نے تدوین قانون میں سنت سے زیادہ کام نہیں لیا، اگر کسی درجہ میں بھی صحیح ہے تو اس کی بنیاد حدیث کی مذکورہ تقسیم ہے۔ اسی تقسیم پر عمل کرنے کا نتیجہ تھا کہ جس قدر امام ابوحنیفہؒ کے فقہ کو تمدنی زندگی کے ساتھ مناسبت ہوئی اور کسی فقہ کو اتنی مناسبت نہ ہو سکی۔ اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ حنفی فقہ کی عمومیت اور زیادہ شہرت پانے کی بڑی وجہ تمدنی زندگی کے ساتھ اس کی مناسبت ہے۔ اگر ایک طرف اسلامی قانون کی ہمہ گیریت پر نظر ہو اور دوسری طرف رسول اللہ ﷺ

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ ج ۱ باب بیان اقسام علوم النبی ﷺ الخ۔

کے فرمودات کی نوعیت سے واقفیت ہو تو لازمی طور سے ماننا پڑے گا کہ قانون کی دنیا میں قیاس و رائے کی کم اہمیت نہیں ہے جس کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کو موردِ الزام ٹھہرایا جاتا ہے۔

تدوینِ فقہ کے لیے سنت سے متعلق چند قسم کی معلومات ضروری ہیں

فقہار نے تدوین قانون کے لیے سنت کی درج ذیل معلومات ضروری قرار دی ہیں۔ (۱) ناسخ و منسوخ (۲) مجمل و مفسر (۳) خاص و عام (۴) محکم و متشابہ (۵) احکام کے درجے اور مراتب (وجوب، مندوب، مباح وغیرہ) ان کے علاوہ قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے جو طریقے اور اصول فقہار نے مقرر کئے ہیں ان سب کا سنت میں بھی لحاظ کیا جاتا ہے، لیکن روایت و درایت کے لحاظ سے سنت کی شناخت کا کام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم کی مناسبت سے سنت کے محل اور مقام کی تعیین کا کام بھی کافی اہم ہے۔

قرآن حکیم اور سنت کا وہ حصہ جس کا تعلق واقعات و مواعظ سے ہے، عام فقہار کے خیال میں قانون سازی کے لیے اس سے واقفیت ضروری نہیں ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اجتماعی زندگی کو سمجھنے اور اس حیثیت سے قانون کا مقام متعین کرنے، نیز قانون کو موثر بنانے میں اس سے بڑی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ اگر اس کو نظر انداز کر کے قانون کی تدوین عمل میں لائی جائے تو اس میں خشکی اور کرختگی ہوگی اور جذب و محبت کا عنصر کم ہو جائے گا جو اسلامی قانون کی جان ہے۔

تدوین حدیث میں احتیاط

اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کی مرکزیت برقرار رکھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی تدوین حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ یہ بھی صحیح ہے کہ بعد کے زمانہ میں ذاتی اغراض و مفاد کی بنا پر احادیث وضع کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا اس کے باوجود تدوین حدیث میں اتنی احتیاط برتی گئی کہ اس سے انکار کی یا اس کو ماخذ نہ تسلیم کرنے کی گنجائش نہیں نکل سکتی۔

حدیث کو جانچنے کے لیے روایت و درایت دونوں کے معیار مقرر ہیں

فن روایت مستقل فن ہے۔ اس کے اصول و ضوابط ہیں، راویوں کے حال کی تحقیق کا بندوبست ہے۔ حدیث کو جانچنے کے قاعدے اور طریقے ہیں۔ روایتی نقطۂ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار پر پورا اترنا بھی ضروری ہے۔

تفصیل کے لیے فن اصول حدیث اور "موضوعات" کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ذیل میں چند درایتی اصول بیان کئے جاتے ہیں جن سے قبولیتِ حدیث کے معیار کا سرسری اندازہ ہو سکے گا۔

(۱) وہ حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو (۲) واقعات و مشاہدات کے خلاف نہ ہو (۳) مسلمہ اصول کے منافی نہ ہو (۴) حدیث متواتر اور تعاملِ صحابہ کے خلاف نہ ہو (۵) (قلب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی) عقل کے خلاف نہ ہو (۶) اس میں اوہام پرستی کی ترغیب نہ ہو (۷) معمولی معمولی باتوں پر سخت قسم کے عذاب کی دھمکی نہ ہو (۸) مضمون روایت میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو کہ جس کی تعبیر و توجیہ مشکل ہو۔ (۹) کسی کے مناقب و فضائل میں غلو سے کام نہ لیا گیا ہو (۱۰) ایسے معائب کا بیان نہ ہو جو قبولیت کے معیار پر پورے نہ اتر سکیں (۱۱) ایسی پیشین گوئیاں نہ ہوں جن میں سال اور ماہ کا تعین ہو (۱۲) ایسے واقعات نہ بیان کئے گئے ہوں جن کا تذکرہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں نہ ہو (۱۳) الفاظ کی بندش ایسی نہ ہو کہ عربی قواعد پر وہ منطبق نہ ہو سکے۔ (۱۴) حدیث کے معانی و مفاہیم ایسے نہ ہوں جو شانِ نبوت اور وقارِ رسالت کے منافی ہوں (۱۵) نیکی و بھلائی کے معمولی کاموں پر انبیاء و مرسلین جیسے ثواب کی ترغیب نہ ہو وغیرہ۔[1]

چنانچہ فن موضوعات پر لکھی ہوئی کتابوں میں درج ذیل تصریحات موجود ہیں:-

کل حدیث رایتہ یخالف العقول او یناقض الاصول فاعلم انہ موضوع فلا یتکلف اعتبارہ ای لا تعتبر رواتہ ولا تنظر فی جرحھم او یکون مما یدفعہ الحس والمشاھدۃ او مباینا لنص الکتاب او السنۃ المتواترۃ او الاجماع القطعی حیث لا یقبل شیٔ من ذلک التاویل۔[2]

"جو حدیث عقل اور اصول کے مخالف ہو تو سمجھ لو کہ وہ موضوع (جعلی) ہے۔ نہ اس کے راویوں کا اعتبار ہو گا۔ اور نہ راویوں کی جرح میں نظر کی جائے گی، یا ایسی حدیث ہو کہ حواس و مشاہدہ اس کو رد کر دے یا وہ کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع قطعی کے خلاف ہو، اس حیثیت سے کہ کوئی تاویل نہ قبول کی جا سکے۔"

ظاہر ہے کہ عقل و درایت کا یہ معیار زیادہ ان ہی روایتوں سے متعلق ہو گا جو عام واقعات و حوادث وغیرہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، لیکن جو روایتیں عالم غیب سے متعلق ماورائے عقل ہیں ان میں عقل کو زیادہ

[1] عجالہ نافعہ و مقدمہ فتح الملہم ص ۱۶ وغیرہ۔ [2] مقدمہ فتح الملہم ص ۱۶ و تذکرۃ الموضوع لابن الجوزی۔

دخیل بنانے سے دوسرے خطرات کا اندیشہ ہے۔

غرض حدیث کو جانچنے کے لیے ماہرین فن نے جو اصول مقرر کر دیئے ہیں ان کے مطالعہ کے بعد ایک مبصر کے لیے انکار کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

احادیث کا محل متعین کرنے میں صحابہ کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے

احادیث کا محل ومقام متعین کرنے میں اصحابؓ رسول کی زندگی خاص اہمیت رکھتی ہے اور فقہائے کرام نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے۔ ان کے عمل اور تشریحی بیان کو بطور حجت تسلیم کیا ہے۔ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے ان کی اہمیت ثابت ہوتی ہے۔

وَالسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهَارُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ۔ (التوبہ ع ۱۳)

مہاجرین وانصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے ہیں سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنہوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے ابدی نعمتوں کی جنتیں تیار کر دیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں۔ وہ ہمیشہ اس نعمت و سرور کی زندگی میں رہیں گے یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

آیت میں "اَلسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ" اور "اَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ" دو گروہ کا ذکر ہے۔ پہلا گروہ وہ ہے جس نے قرآن حکیم اور سنت نبویہ کا مقام و محل متعین کر کے ان دونوں کی روشنی میں قوانین کا استنباط کیا۔ اس گروہ کا مرکزی طبقہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ پھر اس کے بعد وہ گروہ ہے جس نے راست بازی کے ساتھ اس طرح ان کی اتباع کی کہ جو چیزیں انہوں نے طے کر دی تھیں ان کو بھی بطور سند تسلیم کر لیا۔ اور قانون کے استنباط میں بطور حجت ان سے کام لیا۔

ان دونوں گروہوں کے لیے " رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ " کا جملہ نہایت اہم دستاویز اور بہت بڑی ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے، بالخصوص " و رضوا عنہ " کا فقرہ ان کے مزاج اور قانون الٰہی کے مزاج میں ہم آہنگی و یکسانیت پر دلالت کرتا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے "اتباع بالاحسان" کا محل وہی گروہ قرار پائے گا جو سابق کی طرح اصحابؓ رسولؐ کی زندگی بطور سند تسلیم کرے گا اور قانون کے استنباط میں اس روشنی سے بھی کام لے گا۔ اسی بنار پر فقہار نے بڑی حد تک صحابہؓ کے قول اور فعل کو "سنت" میں داخل قرار دیا اور حدیث کا محل و مقام متعین کرنے میں اس کی طرف رجوع کرنا ضروری سمجھا ہے۔

صحابہ کے بارے میں فقہار کا مسلک اصول فقہ کی کتابوں میں صحابہ کے بارے میں فقہار کا یہ مسلک مذکور ہے:۔

یجب اجماعاً فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعاً فیما ثبت الخلاف بینھم[1]	جو چیز عام طور پر رائج ہو اور صحابہ نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اس کو مان لیا ہو تو اس کا ماننا واجب ہے اور جس میں ان میں اختلاف ہو اس کا ماننا ضروری نہیں ہے۔

اس اتباع کی دلیل یہ مذکور ہے۔

لان اکثر اقوالھم مسموع بحضرۃ الرسالۃ وان اجتھدوا فرأیھم اصوب لانھم شاھدوا موارد النصوص والتقدم منھم فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکونھم فی خیر القرون لانھم شاھدوا احوال التنزیل واسرار الشریعۃ ومعرفۃ اسباب التنزیل[2]	ان کے اکثر اقوال بارگاہ رسالت سے سنے ہوئے ہیں۔ انہوں نے نصوص کے موقع اور محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انہیں تقدم حاصل ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت و صحبت سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا۔ قرآن کے احوال و اسباب اور اسرار شریعت کا انہوں نے بچشم خود مشاہدہ کیا اور اسباب نزول کی معرفت حاصل کی ہے۔

---

[1] توضیح و تلویح مفصل فی تقلید الصحابی۔ [2] توضیح تلویح فی تقلید الصحابی و نور الانوار وجوب تقلید الصحابی و عدمہ۔

ان وجوہ کی بنا پر اگر اپنی رائے سے بھی وہ کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق قرار پاتی ہے۔ فقہاء نے اس اعتراف فضیلت کے باوجود موقع اور محل کے تعین میں اپنا حق محفوظ رکھا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحابہؓ کی رائیں اگر ایسی ہیں جن میں قیاس نہیں چل سکتا تو اتباع بےشک واجب ہے اور اگر ان میں قیاس جاری ہوتا ہے تو بدلے ہوئے حالات میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے[1]۔

ظاہر ہے کہ نہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں اور نہ سب صحابہ یکساں تھے۔ ان کے علم و فضل دیانت و تقویٰ اور رسول اللہؐ کی صحبت اور قرب کے لحاظ سے ان میں تفاوت تھا۔ اس لیے لازمی طور سے ان کے اتباع اور ان کے اقوال و افعال کا مقام متعین کرنے میں اس فرق کا لحاظ رکھا جائے گا۔

(۳) اجماع

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے۔

اجماع کی حقیقت اور تعریف لغت میں اجماع کے معنی عزم و اتفاق ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ۔ تم اپنی بات طے کر لو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کر لو۔

فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل و عقد کے اتفاق کو کہتے ہیں، چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے:

وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور[2]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اہل حل و عقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجماع ہے۔

یہ اجماع حالات و تقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ امور میں ہو سکتا ہے۔ در اصل قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے۔ جو مقنن حقیقی

[1] حسامی باب متابعۃ اصحاب النبی کتب اصول فقہ۔ [2] منہاج الاصول للبیضاوی الکتاب الثالث فی الاجماع۔

کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجماع کی اہمیت و ضرورت

اس کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں بلاشبہ الٰہی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں، لیکن وہ مجموعی حیثیت سے ان امور میں کامل ہیں:۔

(۱) عقائد کے قواعد (۲) شرائع کے اصول اور (۳) اقتضاء و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین: یہ مطلب نہیں کہ ہر دور کے جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ کامل ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے "الیوم اکملت لکم" کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے۔

هو التنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة فى القرآن[1]	(۱) عقائد کے قواعد کی تصریح ہے (۲) شرائع کے اصول سے واقفیت کرائی گئی (۳) اور اجتہاد کے قوانین کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ہر جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن میں موجود ہے۔

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کیلئے قابل عمل بنائے ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل قرار دیگا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا فقہاء کی حسب ذیل عبارت میں اسی ضرورت کو ظاہر کیا گیا ہے:

ولا شك ان الاحكام التى لم تثبت بصريح الوحى بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحى الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلابد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها[2]	اس میں شبہ نہیں کہ جو احکام صریح وحی سے ثابت ہیں وہ پیش آنے والے واقعات و حوادث کے مقابلہ میں نہایت کم ہیں اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط نہ معلوم کیا جائے تو یہ مہمل پڑے رہ جائیں گے اور دین کے کمال کا دعویٰ بیکار ہو جائیگا اس بنا پر ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام کے استنباط کا اختیار دیا جائے۔

---

[1] توضیح ص ۵۰ [2] ایضاً۔

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لیے مقررہ اصول وضوابط کے مطابق جو اجتماعی شکل متعین ہو گی اس کی حیثیت "اجماع" کی ہو گی اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے۔

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد یہ آیتیں بیان کی جاتی ہیں:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء ع ۸)	اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کی اطاعت کرو جو "اولی الامر" (صاحب امر) ہیں۔
وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ۔ (النساء ع ۱۷)	جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اس کو اسی طرف لیجائیں گے جس طرف کو جانا اس نے پسند کیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچا دینگے۔
وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ۔ (البقرہ ع ۱۷)	اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسط (نہایت معتدل) بنایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے سچائی کی شہادت دینے والے تم ہو،

یہ اور ان کے علاوہ بھی ایسی آیتیں ہیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اس کی اہمیت ثابت کی ہے سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وہی روایتیں پیش کی گئیں جو جماعت کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں، [1]

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور مستند اسلام کی شورائی تنظیم ہے

اجماع کے بارے میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام کی شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے،

اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام ہے، اس بنا پر قرآن وسنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں،

[1] ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ۔

مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے:۔

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۔ (آلِ عمران ع ۱۷) معاملات میں آپؐ ان سے مشورہ کر لیا کیجئے پھر جب مشورہ کے بعد کسی بات کا عزم کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کیجئے۔

اس آیت کے سیاق و سباق، موقع و محل، انداز بیان، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت وغیرہ سب سے اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اجماع کا محل خاص نہیں بلکہ عام ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر عمل کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ سے قانونی وغیر قانونی تمام اہم معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔

نیز قرآن حکیم میں صحابہؓ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ بیان کیا گیا ہے:۔

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (الشوریٰ ع۴) ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورے سے ہوتے ہیں۔

قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہو گی جہاں صراحت نہ ہو، اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ہو گی یا موقع و محل کی تعیین میں ہو گی۔

درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں بشرطیکہ ان کا محل خاص قرار دیا جائے۔

ان اللہ لا یجمع امتی علی ضلالۃ[1] میری امت ضلالت پر متفق نہ ہو گی۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے:۔

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن[2] جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

ان روایتوں میں بشرط صحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر ضمانت اور اعتماد کا اظہار ہے ظاہر ہے کہ اعتماد و ضمانت کا محل موقع کے لحاظ سے نہایت خاص ہوتا ہے اور اس کے لئے سخت قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں، جب تک اس قسم کی روایتوں کا خاص محل نہ مراد لیا جائے

---

[1] ترمذی ابواب الفتن ۔ [2] الاشباہ والنظائر القاعدۃ السادسۃ العادۃ محکمۃ۔

اجماع کے ثبوت میں پیش کرنا اجماع سے عدم واقفیت کی دلیل ہے کیونکہ فقہاء کی تصریح ہے:۔

لا اعتبار بقول العوام فی الاجماع لاوفاقاً ولا خلافاً عند الجمھور لانھم لیسوا من اھل النظر فی الشرعیات ولا یفھمون الحجۃ ولا یعقلون البرھان[1]

اجماع میں عوام کے قول کا اعتبار نہیں نہ اتفاق میں اور نہ اختلاف میں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے کیونکہ شرعی معاملات میں نہ وہ اہل نظر ہیں اور نہ دلیل وحجت کو سمجھتے ہیں۔

صحابۂ کرامؓ کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابۂ کرامؓ کے طرز عمل سے بھی اجماع کے ثبوت پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ فقہاء نے اجماع کے لئے جتنی کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں اس مقصد کیلئے جلیل القدر صحابہؓ کو باہر جانے سے روک دیا گیا تھا۔ اور تمام پیش آمدہ مسائل میں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور باہمی مشورہ سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، بالخصوص حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں بکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اس کی بہت مثالیں ملتی ہیں۔

اس دور میں حج کے اجتماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا تھا جو قوم کے اعلیٰ دل ودماغ کے اجتماع اور راس سے استصواب کی بہترین شکل تھی۔

حج قدرتی طور پر ایسا اجتماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانے میں اس سے بڑے فائدے اٹھائے جا سکتے ہیں لیکن بدقسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہو گئی۔

اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے تحت ہونا چاہئیے

"اجماع" مجموعی حیثیت سے ہدایت الٰہی کی کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے تحت ہونا چاہئیے۔ علیحدہ علیحدہ قرآن وسنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا یعنی جس امر پر اجماع ہوا ہے، یہ ضروری نہیں کہ قرآن وسنت میں اس کے لئے مستقل سند موجود ہو، بلکہ

---

[1] حصول المامول من علم الاصول البحث السابع عشر ص ۲۹ خلاصہ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول للشوکانی

اس کا اسلام کے بنیادی اصول اور اس کی کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے کیونکہ اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعویٰ سند اور اجماع دونوں کی اہمیت کو کم کرتا ہے، اور اگر سند غیر مستند ہے کہ اس سے عمل کی تاکید ثابت نہیں ہوتی تو اجماع سے بیشک وہ زیادہ قوی اور قابل عمل بن جائے گی۔ اسی طرح اگر قوی اور ضعیف کسی قسم کی سند موجود نہیں ہے لیکن فلاح وبہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکمت کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لئے کافی ہے فقہاء کی اس عبارت سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے۔

لان الاجماع انما عرف حجۃ کرامۃ لھٰذہ الامۃ لحاجتھم الیٰ ذٰلک لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ومتی وقعت حادثۃ لیس فیھا نص قاطع وعملوا فیھا بالاجتھاد وھو محتمل للخطاء وجاز ان یکونوا علی الخطاء کان قولا بخروج الحق عن جمیع الامۃ وانہ لا یجوز من الحاجۃ الی تجدید الرسالۃ ولا وجہ الیہ لاخبار اللہ تعالیٰ بکون رسولنا خاتم الانبیاء فصار الاجماع حجۃ لھٰذہ الحاجۃ[1]	"اجماع ضرورت کے پیش نظر بطور اعزاز اس امت کے لئے مقرر کیا گیا ہے کیونکہ رسول کریمؐ خاتم الانبیاء تھے اور امت کے سامنے جب ایسی صورت پیش آئے کہ اس میں صریح نص موجود نہیں ہے تو لامحالہ وہ اجتہاد پر عمل کرنے کے لئے مجبور ہو گی اور اجتہاد میں خطاء کا بھی احتمال ہے، ممکن ہے وہ اجتہاد خطاء ہی پر ہو ایسی صورت میں جب امت اس پر عمل کرے گی تو ساری امت سے حق کا نکل جانا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے نیز تجدید رسالت کی ضرورت ہو گی، جو اب ممکن نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے رسولؐ کے خاتم الانبیاء ہونے کی خبر دے دی ہے، غرض اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے اجماع کو "حجت" بنایا گیا ہے،

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۲۔

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے	البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اہل حل وعقد کہلانے

کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو۔

علمی حیثیت سے مثلاً:

۱۔ قرآن حکیم میں حکمت وبصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو (دونوں کی تفصیل اوپر گزر چکی) صرف ترجمہ وتفسیر بیان کر لینا کافی نہیں ہے۔

۲۔ سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت اور اس کے صحیح مقام ومحل کی تعیین کی معرفت ہو،

۳۔ صحابہ کرامؓ کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع وفیصلہ کا علم ہو۔

۴۔ قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول وقواعد معلوم ہوں۔

۵۔ قوم کے مزاج، حالات وتقاضوں، رسم ورواج اور عادات وخصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے

۶۔ جدید رجحانات اور تقاضوں سے واقفیت کے لئے ایسے حضرات کو شامل کیا جائے جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں، چنانچہ تصریح ہے۔

الاجماع المعتبر فی فنون العلم هو اجماع اهل ذلك الفن العارفين به دون من غيرهم فالمعتبر فی الاجماع فی المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء و فی المسائل الاصولية قول جميع الاصوليين و فی المسائل النحوية قول جميع النحويين ومن على اهل ذلك الفن هو فی حكم العوام ۔[۱]	فنی اجماع میں انہیں لوگوں کے اجماع کا اعتبار ہوگا جنھیں فن میں بصیرت حاصل ہو اہل فن کے علاوہ اور کسی کے اجماع کا اعتبار نہ ہوگا اس لحاظ سے فقہی مسائل میں فقہاء اصولی مسائل میں اصولیین اور نحوی مسائل میں نحویوں ہی کے قول کا اعتبار ہوگا ان کے ماسوا جو ہوں گے ان کا شمار عوام میں کیا جائے گا۔

۱۔ حصول المامول من علم الاصول البحث الثامن عشر ص ۵۴ (خلاصہ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول للشوکانی)

عملی حیثیت سے یہ ہے کہ وہ اونچے اخلاق وکردار کے حامل ہوں، مامورات پر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لئے تقویٰ کا کوئی خاص معیار متعین نہیں ہے، بلکہ فسق وفجور اور بری عادتوں سے پاک ہونا کافی ہے، اسی طرح غیر محتاط نہ ہوں، فقہا کہتے ہیں :۔

ان کان معلنا بفسقه فلا یعتد بقوله فی الاجماع وان کان غیر متظهر له یعتد بقوله فی الاجماع[1]۔	اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کے قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا اور اگر علانیہ نہیں ارتکاب کرتا تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔
وکذا المجون[2]۔	ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے۔

دراصل فسق وبدعات کا اثر انسان کی فکری وقلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے، اس کی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہوجاتی اور خیر وشر، حق وباطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق "فرقان") نہیں پیدا ہوتی، اس لئے فقہاء نے ان سے اجتناب ضروری قرار دیا ہے، قرآن حکیم میں ہے:۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ یَجْعَلْ لَّكُمْ فُرْقَانًا۔ (الانفال ع ۴)	اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اس کی نافرمانی سے بچو تو وہ تمہارے لئے (حق وباطل میں) امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا۔

کم ازکم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہوجاتا ہے	اجماع کے انعقاد کے لئے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں، بلکہ نہ مہیا ہونے

کی صورت میں کم ازکم تین سے بھی کام چل سکتا ہے، لیکن جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے۔ نیز امام غزالی کہتے ہیں:

انه ینعقد مع مخالفة الاقل[3]۔	اجماع منعقد ہوجاتا ہے اقلیت کے اختلاف کے باوجود

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ولاعدالة المجتهد فی المختار ص ۹۶۔ [2] توضیح وتلویح الاجماع۔

[3] حصول المامول من علم الاصول البحث التاسع عشر ص ۳۰۔

یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے۔

لیکن اجماع کے لئے جو حضرات منتخب ہوں گے وہ بہت بچے تلے اور معیاری ہوں گے۔ اس بنار پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا۔ وہ اختلاف بھی کریں گے تو ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور او معقول دلیل کی بناء پر دوسرے لوگ بھی اس نہج پر سوچنے کے لئے مجبور ہوں گے، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے امکانات کم ہوں گے، کیونکہ عامۃ الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے

رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے یعنی اس کی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور طریق کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے، جب تک مسلمانوں میں رمق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقۂ اجماع کے لئے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا۔ اس بنا پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی، اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے۔

ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقۂ کار کو سامنے رکھ کر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔

اجماع کے اختیارات کی وسعت

باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں، اس بارہ میں فقہائے کے مختلف اقوال جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح سے یہ اختیارات سامنے آتے ہیں :-

۱- حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا۔

۲- پرانے اجماعی فیصلے جو مصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب

ترمیم کرنا۔

۳۔ وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انھیں مقدم و موخر کرنا۔

۴۔ وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم و رواج، خصائل و عادات مخلوط ہیں، ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظران کے لئے نیا قالب تیار کرنا۔

۵۔ وہ احکام جو وقتی تقاضا اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضہ اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا۔

۶۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ہیں، معقول دلیل کی بناء پر ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔

۷۔ فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ۔

چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تصریحات ملتی ہیں:

والاجماع فی کونہ حجۃ اقوی من الخبر المشہور واذا کان یجوز النسخ بالخبر المشہور فجوازہ بالاجماع اولیٰ[1]	اجماع، خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت ہے جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو اجماع سے بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔
فیتصور ان ینعقد اجماع بمصلحۃ ثم تتبدل تلک المصلحۃ فینعقد اجماع آخر علی خلاف الاجماع الاول[2]۔	تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع کسی مصلحت پر مبنی ہو پھر جب وہ مصلحت بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر مبنی ہو کر پہلے کے خلاف منعقد ہوگا۔

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہ رض کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس بارہ میں قدم اٹھ سکتا ہے۔

---

[1] التقریر والتحبیر ۳ نسخ جمع القرآن الخ ص ۹۶ [2] التقریر والتحبیر ۳ ص ۷۰

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم

اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے، اس کا فیصلہ نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی جیسا کہ اصول میں ہے:-

فان استنبط المجتهدون فی عصر حکما او تفقوا علیہ یجب علی اهل ذلك العصر قبولہ فاتفاقہم صار بیّنۃ علی ذلك الحکم فلا یجوز بعد ذلك مخالفتہم	جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں کیونکہ یہ اتفاق اس حکم پر بطور دلیل کے ہے۔

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضا اور فقہا کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا ہے اس بنا پر اس کا اتباع خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہوگا، بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی کی بنا پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے۔ اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا۔

اجماع سکوتی

اجماع کی ایک قسم اجماع سکوتی کہلاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اہل نظر کے اتفاق سے کوئی بات شائع ہو اور دوسرے اہل نظر اس سے خاموشی اختیار کریں۔ فقہا کی تعریف یہ ہے:-

وھو ان یقول بعض اهل الاجتهاد بقول وینتشر ذلك فی المجتهدین من اهل ذلك العصر فیسکتون ولا یظهر منهم اعتراف ولا انکار[1]	اجتہادی صلاحیت رکھنے والے کچھ حضرات کسی معاملہ میں کوئی بات کہیں اور یہ بات جب دوسرے مجتہدین میں مشہور ہو تو وہ خاموشی اختیار کریں نہ اقرار کریں نہ انکار۔

ظاہر ہے کہ یہ سکوت اسی وقت قابل اعتبار ہوگا جبکہ اظہار رائے کی عام طور پر آزادی ہوگی، پابندی کی صورت میں سکوت کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں اس بنا پر صرف رضامندی

---

[1] توضیح تلویح الاجماع ۔ حصول المامول من علم الاصول البحث الحادی عشر ص ۳۸۔

پر سکوت کو حمل کرنا درست نہ ہوگا۔

زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے[1] جیسا کہ اس کی تائید اس عبارت سے ہوتی ہے:۔

الاجماع اما حقیقی وھو اتفاق المجمعین قولاً او ما فی حکمہ کالسکوت الذی یدل علی التقریر وا ما حکمی وھو بخلافہ[2]	اجماع کی دو قسمیں ہیں حقیقی[3] اور حکمی، حقیقی یہ ہے کہ مجمع کا اتفاق قولی ہو یا اس ذریعہ سے ہو جو قول کے حکم میں ہے جیسے وہ سکوت جو رائے کی تسلیم پر دلالت کرتا ہے اور حکمی وہ ہے جو اس کے خلاف ہو۔

ایک مغالطہ اور اس کا جواب

عام طور پر یہ مغالطہ ہے کہ اجماع کے لئے چونکہ جمیع امت کا اتفاق ضروری ہے اور وہ عملاً محال ہے اس لئے اجماع کا وجود بھی محال ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اس مغالطہ کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:۔

" بازاں اجماع کہ متخیل اہل زمان است بمعنی اتفاق جمیع امت مرحومہ بحیثیت (لا یشذ منھم فرد واحد نصا من کل واحد منھم) خیال محال است ہرگز واقع نشدہ اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل وعقد است از مفتیان امصار ایں معنی در مسائل مصرحہ فاروق اعظم یافتہ می شود کہ اہل حل وعقد بر ان اتفاق کردہ اند وتلوآن فتوی جمعی غفیر دسکوت باقین وتلوآن اختلاف علی قولین کہ در حکم اتفاق نفی بر قول ثالث است وتلوآن اتفاق اہل حرمین" خلفاء[4]

" جو اجماع لوگوں کے خیال میں ہے کہ اس میں ساری امت مرحومہ کا صراحۃً اتفاق پایا جائے اور کوئی بھی اس سے الگ نہ رہے یہ خیال محال ہے اور یہ کبھی نہیں واقع ہوا۔ البتہ کثیر الواقع اجماع یہ رہا ہے کہ شہر کے مفتیوں میں سے اہل حل وعقد کا اتفاق ہو، اجماع کا یہی مفہوم ان مسائل میں پایا جاتا ہے جو فاروق اعظم کے تصریح کردہ ہیں کہ ان پر اہل حل وعقد نے اتفاق کر لیا تھا۔ پھر اس کے بعد وہ اجماع ہے جس میں بڑی جمعیت کا فتویٰ اور باقی لوگوں کا سکوت ہو پھر وہ ہے جس میں دو مختلف قول

[1] اصول المامول من علم الاصول البحث الحادی عشر ص ۳۸۔ [2] اصول فقہ مولینا اسمٰعیل شہید [3] التمہید لتعریف ائمۃ التجدید (قلمی)

ہوں کہ تمیسرے قول کی نفی پر اتفاق ہوتا ہے پھر اہل حرمین اور خلفاء کا اتفاق ہے“

غرض مسئلہ اجماع نہ اتنا مشکل ہے جتنا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے اور نہ اتنا آسان ہے کہ نااہلوں پر مشتمل کمیٹی کو اجماع کا درجہ دے دیا جائے۔

(۴) قیاس

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس ہے۔

قیاس کی حقیقت و تعریف قیاس کے لغوی معنی ”اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا“ ہیں فقہاء کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے:۔

تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلتہ[1] — حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل سابق حکم کے مطابق کرنا۔

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے:۔

الحاق امر بامر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینھما فی العلۃ۔ — دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ہے، وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں:۔

(۱) جو چیزیں قرآن و سنت یا اجماع کے صریح حکم سے ثابت ہیں۔ ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہاء کے بیان کردہ طریقوں ”اقتضاء، کنایہ، اشارہ“ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے۔ اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی۔

۲۔ لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور رنگ برنگ ہے کہ بسا اوقات محض اس سے

---

[1] نور الانوار مبحث القیاس ص ۲۲۴۔

کام نہیں چلتا۔ ایسی صورت میں مجبوراً صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈا جائے گا، یعنی گہرائی میں جاکر اس کی علت نکالی جائے گی، اس علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی۔ اس کے مالہ و ماعلیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا۔ دراصل اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے۔ اس عمل کے ذریعہ ان نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے، جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ہوتے، بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں۔ چنانچہ :۔

اذا اخذوا حکم الفرع من	فقہاء جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ)
الاصل سموا ذلك قياسا	سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس
لتقدیرهم الفرع بالاصل	صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا
فی الحکم والعلۃ[1]	اندازہ اصول کے ساتھ لگاتے ہیں۔

قیاس کی اہمیت و ضرورت

قیاس کی ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک طرف تو اصول و کلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں، اور دوسری طرف حالات و تقاضا کے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں۔ ایسی حالت میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر اور ان کی روح اور مغز سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک ان کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے، کہ ہر دور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں، تاکہ زمانہ کے مفتی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع نہ مل سکے۔

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد اس قسم کی آیتوں پر بیان کی جاتی ہے:۔

[1] حسامی ص ۹۱۔

فَاعْتَبِرُوْا يَآاُولِي الْاَبْصَارِ (الحشر ع ۱) پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے

فقہائے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے:۔

رد الشئی الی نظیرہ ای الحکم علی الشئ بما ھو ثابت لنظیرہ[1] کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا۔

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو موعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں۔

قرآن حکیم میں "تفقہ فی الدین" کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے۔

لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ۔ (التوبہ ع ۱۵) تاکہ دین میں وہ جماعت فہم وبصیرت حاصل کرے۔

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا ہے۔

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ، (۳/۱۵۹) وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

یہ سب انتظام اسی لئے تھا کہ نئے حالات ومسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی جامعیت وہمہ گیریت قائم رہے نیز اس کے ماننے والے راہ کی تلاش میں سرگرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بننے پائیں۔

علاوہ ازیں قرآن وسنت میں بہت سے احکام واصول کی علتیں اور غایتیں ان کے ساتھ ہی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم کے ساتھ غیر صریح کو بھی شامل کیا جا سکے اور مزید استنباط واستخراج کا کام جاری رکھا جائے۔

یہ صحیح ہے کہ علتوں اور غایتوں کے معلوم ہو جانے سے احکام کی تعمیل میں سہولت پیدا ہوتی ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے لیکن مذکورہ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی۔ بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے۔

---

[1] توضیح وتلویح القیاس۔

قیاس کی مخالفت میں پیش کی جانے والی آیتیں اس کے ثبوت میں زیادہ زوردار ہیں	یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پرزور وہی آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں غلط

نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (النحل ع ۱۲) — ہم نے آپ پر "الکتاب" نازل کی دین کی تمام باتیں بیان کرنے کے لئے۔

مَا مِنْ رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ (الانعام ع) ہر خشک و تر کتاب مبین میں ہے۔

دونوں آیتوں میں قرآن حکیم کی جامعیت اور دین کی تمام باتوں کے لئے "بیان" ہونے کا تذکرہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ قرآن حکیم کے صرف الفاظ و معانی ہر پیش آمدہ صورت کے لئے بیان نہیں قرار دئے جا سکتے اور نہ وہ ان سب کے جامع ہو سکتے ہیں۔ البتہ ان کے مفہوم کی گہرائی بیان اور جامعیت کی یقیناً حامل ہو سکتی ہے۔ اس لئے لازمی طور پر وہی مراد ہو گی اور پھر ان آیتوں سے قیاس کا ثبوت بآسانی ہو جائے گا جیسا کہ عارفین نے اس گہرائی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لا ینقضی عجائبہ ولا یخلق علی کثرۃ الرد — قرآن کے عجائب (حقائق و معارف) کبھی ختم نہ ہوں گے اور نہ بار بار دہرانے سے یہ کلام پرانا ہو گا۔ (بلکہ ہر بار مبصر کیلئے علم وعرفان کی نئی راہیں کھولتا رہے گا۔)

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے۔

فقد انقصمت ظهور الفحول عن ادراكها وعجزت الافكار عن التطواف حول حريمها۔ — ان کے ادراک سے بڑے بڑے مردمیدان کی کمریں ٹوٹ گئی ہیں اور افکار و تصورات کی بلند پروازیاں اس کے حریم کے گرد چکر لگانے سے عاجز آ گئی ہیں۔

یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور تبیان سے پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں۔ بلکہ جزئیات و فروع مراد ہوں، ورنہ محققین مفسرین کی رائے ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (علم الہٰی) ہے۔ اور اسی کی وہ صفت جامعیت بیان کی گئی ہے اور تبیان سے مراد اصول و کلیات ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں۔

لیکن موقع اور محل کی تعیین کے بعد پھر مخالفت کی گنجائش نہیں رہتی۔

رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں کے لئے دلیل جواز نہیں بن سکتا

قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی موجود نہ ہوتی ان میں آپ اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مہبط وحی تھے، براہ راست الٰہی حکمت کے محرم راز تھے۔ اور خطائے اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی۔ جو آپؐ کے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں۔ اس بنا پر دوسروں کے قیاس کے لئے آپؐ کا عمل دلیل جواز نہیں بن سکتا۔

البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صریح ارشادات قیاس کے باب میں زیادہ اہمیت رکھتے ہیں چنانچہ جب آپ حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر ان سے پوچھا کہ:

بم تقضی قال بما فی کتاب اللہ قال فَاِنْ لَمْ تجد فی کتاب اللہ تعالےٰ قال اقضی بما قضی بہ رسول اللہ قال فان لم تجد ما قضی بہ رسول اللہ قال اجتھد برائی قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسولہ[1]

جب کوئی مقدمہ تمہارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کروگے؟ جواب دیا جیسا کتاب اللہ میں ہے پھر سوال کیا اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ انھوں نے کہا پھر سنت رسول کے مطابق فیصلہ کرونگا پھر پوچھا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ جواب میں کہا کہ ایسی حالت میں اپنی رائے سے اجتہاد کرونگا۔ اس پر رسول اللہ خوش ہوئے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسول کو پسندیدہ ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذؓ اور ابو موسیٰؓ دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا اور آپ کے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات نے عرض کیا تھا کہ:

اذا لم نجد الحکم فی السنۃ نقیس الامر — جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک معاملہ کو

---

[1] کتاب اصول فقہ۔

بالامر فما کان اقرب الی الحق علمنا به فقال علیہ السلام اصبتما[1]	دوسرے معاملہ پر قیاس کریں گے اور جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہوگا اسی پر عمل کریں گے رسول اکرم نے فرمایا کہ تم دونوں کی رائے درست ہے۔

قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے قیاس پر نکیر کی اور اس کو ان کی ضلالت و گمراہی کا سبب قرار دیا ہے۔ وہ یہ ہے۔

قال لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتیٰ کثرت فیهم اولاد السبایا فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا[2]	بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست اور ٹھیک چلتا رہا جب تک کہ ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہ ہوئی۔ جنھوں نے پیش آنے والے معاملات کو سابقہ معاملات پر قیاس کیا۔ جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا محمل اور جواب موجود ہے "اولاد السبایا" (لونڈی کی اولاد) سے مراد غیر تربیت یافتہ اور ناحقیقت شناس لوگ ہیں جنھیں علمی و فکری زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں ہوتا اس کے باوجود وہ اپنی کم ظرفی سے خود کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں۔

یہ صورت حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جاسکتی ہے۔ بالخصوص زوال زدہ قوموں میں اس کی بڑی کثرت ہوتی ہے۔ ان میں سنجیدہ غور و فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی۔ ظاہر ہے کہ جب ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

صحابہ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی زندگی میں قیاس کا ثبوت اس قدر ملتا ہے کہ فقہا نے قیاس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے لیکن چونکہ ان کے زمانہ میں تمدن،

---

[1] منہاج الاصول الکتاب الرابع فی القیاس۔ [2] دارمی وغیرہ اور نور الانوار۔

کو زیادہ وسعت نہ ہوئی تھی۔ اس بنا پر قیاس عملی مسائل تک محدود رہا۔ پس جو نیا حل طلب مسئلہ پیش آتا، کتاب وسنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا۔ اگر ان میں وہ نہ ملتا اور اجماع کی بھی کوئی صورت نہ بن سکتی تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

حضرت ابو بکرؓ سے کلالہ (جس کے نہ باپ ہوں اور نہ اولاد) کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو فرمایا۔

اقول فیھا برائی فان یکن	میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگر وہ صحیح ہے
صوابا فمن اللہ وان یکن	تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہے تو میری
خطأ فمنی ومن الشیطان [1]	طرف سے اور شیطان کی طرف سے سمجھو۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے جد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا۔

اقضی فیہ برائی [2]	اپنی رائے سے اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں

حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے ایک موقع پر فرمایا۔

ان اتبعت رایک فسدید و	اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں تب بھی ٹھیک ہے اور
ان تتبع رأی من قبلک فنعم الرای [3]	اگر اپنے پیشرو کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے۔

حضرت علیؓ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری اور عمرؓ کی رائے اس میں متفق تھی لیکن اب میری رائے خلاف ہو گئی ہے۔

وقد رایت الآن بیعھن [4]	اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے جس عورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا تھا اس کے بارے میں فرمایا کہ:۔

"میں اپنی رائے سے فتوی دیتا ہوں، اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو میری

---

[1] منہاج الاصول الکتاب الرابع فی القیاس [2] ایضاً [3] ایضاً [4] ایضاً [5] ایضاً۔

اور شیطان کی طرف سے ہے، اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں[1]۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں (قیاس) بکثرت ملتی ہیں، جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہتا۔

یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدیداروں کو بھی (جن میں صلاحیت ہوتی) قیاس کا حکم دیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا تو فرمایا کہ:۔

جب کسی معاملہ میں قرآن وسنت میں صریح حکم نہ ملے۔ اور تمہیں شبہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو[2]۔

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان دیا تھا۔ وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے:

اعرف الاشباہ والنظائر وقس الامور برأیک[3]	پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظیروں کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔

قیاس کے خلاف صحابہؓ کے اقوال اور ان کے محل

ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ قول وعمل موجود ہیں اور دوسری طرف اس کی مخالفت میں بھی ان کے اقوال ہیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ برائی[4]	کون آسمان اپنے زیر سایہ مجھے رکھے گا۔ اور کون زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:

ایاکم واصحاب الرأی فانہم اعداء السنن اعیتہم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرأی[5]	لوگو: اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ، وہ سنت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے وہ عاجز ہیں۔ اس لئے اپنی رائے سے کہتے ہیں۔

---

[1] تاریخ التشریع الاسلامی [2] ایضاً [3] منہاج الاصول الکتاب الرابع فی القیاس [4] ایضاً [5] ایضاً

اس روایت کا یہ ٹکڑا " اعلیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرای" بالخصوص توجہ کا مستحق ہے کہ اس سے حدیث کی اہمیت وافادیت واضح ہوتی ہے۔

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے :۔

لوکان الدین یوخذ قیاساً لکان باطن الخف اولیٰ بالمسح من ظاھرہ[1]	اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موزے کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا :۔

یذھب قراءکم وصلحاءکم ویتخذ الناس رؤساً جھالاً یقیسون الامور برائھم[2]	تمہارے اہل علم اور صلحا رخصت ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے، وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔

بظاہر ان اقوال میں تضاد معلوم ہوتا ہے، لیکن درحقیقت تضاد نہیں ہے۔ بلکہ رائے اور قیاس کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ہے کہ ہر کس وناکس اس کا مدعی نہ بن جائے۔ نیز اس لئے کہ اس کی اجازت انہی لوگوں کو ہو جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔

اس لحاظ سے قیاس کی اجازت ان ہی مسائل میں ہو گی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائیگی۔ اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ ونظائر پر قیاس کیا جائے گا، لیکن جہاں سہل پسندی اور ہوا وہوس کے غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنا لی جائے گی یا قیاس کرنے میں اس کے حدود وقیود کی رعایت نہ ملحوظ رکھی جائے گی وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہو گی۔ مذکورہ مخالفت کے اقوال میں اسی کی طرف اشارہ ہے ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلق بند کر دیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہجاتی

رہی یہ بات کہ زیر بحث قیاس میں اہلیت وصلاحیت کا معیار کیا ہے؟ کن لوگوں کو قیاس کی اجازت اور کن کو نہیں ہے؟ اس سلسلہ کی کچھ باتیں "تفقہ" کے ذیل میں گذر چکی ہیں۔ مزید تفصیل

---

[1] منہاج الاصول الکتاب الرابع فی القیاس [2] ایضاً

راقم کی کتاب "اجتہاد" میں ملے گی۔ یہاں قیاس کے باب میں فقہاء کے مقرر کردہ اصول وضوابط اور حدود وقیود کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں۔

قیاس میں دارومدار علت پر ہے

اصل حکم (سابقہ فیصلہ اور نظیر) کو فقہاء کی اصطلاح میں مقیس علیہ اور حل طلب نئے مسئلہ کو "مقیس" کہتے ہیں۔ اور ان دونوں میں جو شے مشترک ہوتی ہے۔ یعنی جس کی وجہ سے اصل حکم کو فرع (نئے مسئلہ) پر جاری کرتے ہیں۔ اس کو "علت سے تعبیر کرتے ہیں"، اس لئے قیاس میں "علت" ہی پر سارا دارومدار ہوتا ہے۔ اور پوری بحث اسی کے گرد چکر کاٹتی ہے۔

لیکن خود علت کی بحث اتنی پر پیچ اور مختلف فیہ ہے کہ اس میں سے راجح قول نکالنا نہایت مشکل ہے اور حق یہ ہے کہ جب بات قیاس اور رائے پر ٹھہری تو اختلاف کی پُرپیچ وادی سے نجات کیونکر حاصل ہو سکتی ہے؟

کسی قول کو ترجیح دینے میں مرجح (ترجیح دینے والے) کی ذہنی وفکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا اور حالات وتقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ کیونکہ مادی ومعنوی ماحول سے تو کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہتی، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہو سکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں ویسی ہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی۔ یا ایک شخص کی ترجیح دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہٖ مسلّم ہوگی۔

لیکن فقہاء کے مختلف اقوال سے نہایت اہم فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک بنی بنائی زمین مل جاتی ہے۔ اب حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں نکال کر نئے برگ وبار کے قابل بنانا یہ قوم کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضے اور اس کی ضروریات پر منحصر ہے۔

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے[1]:۔

(۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور علامت۔ ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق یہ ہے:۔

---

[1] ملاحظہ ہو کتب اصول فقہ۔

علت، سبب، شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق

(۱) علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہے، فقہاء کی اصطلاح میں جس "عارض" میں پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اسے "علت" کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے:۔

ما شرع الحکم عند وجودہ لا بہ[۱] حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو۔

دوسری یہ ہے۔

ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً[۲]۔ جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا وجوب منسوب کیا جائے سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے، لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے۔ البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اور اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے۔ جو مقصود تک پہونچتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:۔ واٰتینٰہ من کل شیءٍ سببًا (اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا) یعنی ایسا طریقہ جو حکم انی تک اس کو پہنچانے والا تھا، ای طریقا موصلا الیہ[۳]

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہونچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں:۔ ما یکون طریقًا الی الحکم[۴]

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا۔ الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ راستہ سبب ہے اور "چلنا" علت ہے پہونچنے کی نسبت چلنے کی طرف ہو گی نہ کہ راستہ کی طرف۔ پہنچنے کا تحقق اسی وقت ہو گا جب کہ چلنے کا تحقق ہو، راستہ ہزار موجود سہی، لیکن چلے بغیر کیسے طے ہو سکتا ہے؟

---

[۱] التقریر والتحبیر ص ۱۴۱ [۲] کتاب التحقیق شرح حسامی اما تم الثانی فاربعتہ ص ۲۶۲
[۳] ایضاً [۴] حسامی ص ۱۲۹ ا۔

رسی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی کی طرف، اور رسی کی طرف بھی ہوگی تو انسانی فعل (علت) کے واسطہ سے ہوگی، چنانچہ :-

کل ما کان طریقًا الی الحکم بواسطة   کسی واسطہ سے حکم تک پہونچنے کا جو راستہ ہو وہ

یسمی له سببا ویسمی الواسطة علة[1]   سبب ہے اور واسطہ علت ہے۔

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں، جس پر شئے کا وجود موقوف ہو اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو:

ما یضاف الحکم الیه وجودًا عنده[2]   وہ شئے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کیجائے۔

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شئے ہے اور حکم کا وجوب (ثابت و قائم ہونا) دوسری شئے ہے شرط پر وجود موقوف ہوتا اور علت پر وجوب موقوف ہوتا ہے۔ ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اس طرح بیان کیا ہے:-

الحکم یتعلق بسببه ویثبت بعلته   حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب سے، ثابت ہوتا ہے

ویوجد عند شرطه[3]   اپنی علت سے، پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وجود کے وقت۔

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے منارہ نشان کا کام دیتا ہے فقہاء کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شئے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے:-

هی ما یعرف وجود الحکم من غیر ان   وہ شئے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر نہ حکم کے وجود

یتعلق به وجوده ولا وجوبه[4]۔   سے کوئی تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے۔

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب ان دونوں پر موقوف نہیں ہے سبب حکم تک پہونچنے کا راستہ و طریقہ ہے اور علامت صرف علامت کا کام دیتی ہے البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے۔

---

[1] اصول الشاشی ص ۹۶ [2] کتاب التحقیق ص ۴۷ [3] اصول الشاشی ص ۹۶ [4] کتاب التحقیق واما العلامة ص ۲۷۹

ہر نص معلول بعلت ہے

فقہائے کے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معلول بعلت (یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے) ہے یا نہیں ؟ محققین کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معلول بعلت ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ کسی حکم کے نقل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو۔ نیز علت کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جاسکے۔ دراصل ابتداہی سے اللہ کی حکمت یہ رہی ہے کہ انسانوں کی فلاح وبہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے۔ اس کی دو ہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں:

۱- ایسے اصول وضوابط مرتب کئے جائیں جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں۔

۲- ایسے حدود وقیود متعین کئے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہوسکے۔

نیز انسان کو فوائد کے حصول اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کی جاتی ہے اس حکمت کو بروئے کار لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ابتداہی سے اپنے رسول بھیجے۔ اور ان کے ذریعہ اصول وضوابط اور حدود وقیود پر مشتمل دستور مرحمت فرمائے، جن پر عمل کرنے سے الٰہی حکمت کے مطابق منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا۔

یہ صحیح ہے کہ احکام کی تعمیل اس حکمت (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے۔ پھر ہوائے نفس اور آزادی وبے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جاسکتی تھی، کہ ہر شخص الٰہی حکمت کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا۔ اس لئے یہ چیز انسانوں کے دائرۂ تکلیف میں نہیں رکھی گئی۔

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ مقصد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور حکمت کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ان مصالح سے واقفیت ایک حد تک ضروری ہے یہ علیحدہ سوال ہے کہ الٰہی حکمت میں خفا اور غموض کی وجہ سے واقفیت آسان نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کرکے الٰہی حکمت کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ لازمی طور سے اس اشکال کو دور کرنے کے لئے ایک ایسے طریقہ کی

ایجاد کی ضرورت پڑی جو ان مصالح کے لئے لازم اور اس کی کُنہ تک پہونچنے کا آسان ذریعہ ہو کہ جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں۔ اور ان کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں اسی شئے کو علت کہتے ہیں۔ اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے۔

حکمت اور علت میں فرق

(۱) حکمت وہ مصلحت ہے جو ابتدائے آفرینش سے الٰہی احکام کی بنیاد ہے۔ اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے مگر اصول وضوابط اور حدود وقیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں۔

(۲) علت اصول وحدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے۔ اور مصلحت کے ساتھ لازم ہوتی ہے یہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں کثرت ہوتی ہے۔ اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھایا جا سکے جس طرح نحو کا ایک قاعدہ ہے کہ "فاعل مرفوع" اور "مفعول منصوب" ہوتا ہے اس لئے جس شخص کو یہ قاعدہ معلوم ہو گا، وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا۔ یہی حال علت کا سمجھنا چاہئے جس شخص کو علت معلوم ہو گی اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہو گی اس کے ذریعہ معلوم کر کے نصب العین کو آگے بڑھائے گا۔

حکمت علت نہیں قرار دی جاتی

حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے نیز اس کو منضبط کر کے لوگوں کے ذہن وعقل کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے قیاس کا مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پا سکتی۔ البتہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے۔ (جو آگے آئیگی)

لا یصلح القیاس لوجود المصلحۃ و	مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے۔ بلکہ
لکن لوجود علۃ مضبوطۃ ادیر علیھا	مضبوط علت ہی پر قیاس ہو گا اور وہی حکم کا
الحکم[۱]	مدار بنے گی۔

[۱] حجۃ اللہ البالغہ باب الفرق بین المصالح والشرائع

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بنا کر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت و تکلیف کا ازالہ ہے، مگر یہ مشقت و تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر رہ کر روزہ کی حالت میں محنت و مشقت کے کام کرتے ہیں۔ مثلاً مزدور، لوہار، بڑھئی وغیرہ اس لئے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر جیسی سہولت ملنی چاہئیے۔ یعنی نماز قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہئیے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

یا مثلاً ایک الٰہی حکمت (مصلحت) جان کی حفاظت ہے، اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہئیے، کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے۔ ہر شخص کو یہ فلسفہ کون سمجھائے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہے کہ ایک ادنی زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔

علت عقلی بساط کے موافق ہونی چاہئیے

ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے، حکمت کو مدار بنانے میں چند در چند دشواریوں کا اندیشہ ہے، لیکن علت کے لئے ضروری ہے کہ وہ سمجھ اور عقلی بساط کے موافق ہو تاکہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں سہولت ہو۔

یجب ان یکون علۃ الحکم صفۃ یعرفھا الجمھور ولا تخفی علیھم حقیقتھا ولا وجودھا من عدمھا۱ یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں۔ اس کی حقیقت مخفی نہ ہو نیز اس کے وجود اور علم میں امتیاز حاصل ہو سکتا ہو۔

۱ حجۃ اللہ البالغہ باب اسرار الحکم والعلۃ۔

علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں

علت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا ظن غالب پیدا کرے۔ اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جا سکتی ہو۔ اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو (۲) راستہ و طریقہ ہو (۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو، (۴) اس کے لئے لازم ہو۔

مثلاً شُرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں مضرت ہوتی ہے۔ یہ ممانعت کی علت ہے چونکہ عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لئے لازم ہے جن کا دفعیہ شارع کا مقصود ہے اس بنا پر شارع نے شراب کی تمام قسموں سے روک دیا[1]۔

یہ بات بھی واضح کرنے کی ہے کہ جب ذریعہ اور طریقے یا کئی لازم ایسے پائے جائیں جو سبب اور علت بن سکتے ہوں تو علت اسی کو بنائیں گے، جس کی معقول وجہ ترجیح موجود ہو، مثلاً وہ دوسرے ذریعوں اور لازم کی بہ نسبت زیادہ واضح اور زیادہ منضبط ہو یا لزوم کی نسبت زیادہ قوی ہو (وجہ ترجیح ظہور و انضباط یا لزوم کی جہت سے معلوم کی جائے گی) مثلاً قصر اور افطار کی علت مرض اور سفر ہی کو قرار دیا گیا۔ حالانکہ گرمی سردی وغیرہ اور چیزیں بھی علت ہو سکتی تھیں لیکن گرمی اور سردی کی حد بندی مشکل ہے۔ بخلاف سفر اور مرض کے کہ اس میں زیادہ اشتباہ اور انضباط میں دشواری نہ تھی۔ اس بنا پر یہ دونوں علت قرار پائے اور وہ دونوں علت نہ بن سکے۔

علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے

علت کی ساخت میں کبھی انسان کی حالت کا اعتبار کیا جاتا، اور کبھی اس چیز کی حالت کا جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے۔ (انسان اس کا ارتکاب کرتا ہے)

(۱) وہ علت جس کی ساخت میں انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے، یہ حالت انسان کی صفت لازمہ ہوتی ہے (صفت لازمہ وہ ہے کہ جس کی وجہ سے انسان ایمان کے ماسوا دیگر احکام شرعیہ کا مکلف و مخاطب قرار پاتا ہے) نیز اس میں ایسی ہیئت کا اعتبار ہوتا ہے جو وقتاً فوقتاً طاری ہوتی ہے، مثلاً:

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب اسرار الحکم والعلۃ۔

وقت استطاعت اور ارادہ وغیرہ۔

دراصل یہ "حالت" صفت لازمہ اور ہیئت طاریہ سے مرکب ہوتی ہے۔ اور یہ مرکب حالت علت بنتی ہے۔ علت کی یہ قسم زیادہ تر عبادات میں پائی جاتی ہے۔ مثال کے لئے چند اقوال درج ذیل ہیں۔

من ادرك وقت صلوٰة وهو عاقل بالغ وجب عليه ان يصليها۔	جس شخص نے نماز کے وقت کو پایا ایسی حالت میں کہ وہ عاقل و بالغ ہے۔ اس پر نماز پڑھنا واجب ہے
ومن شهد الشهر وهو عاقل بالغ مطيق وجب عليه ان يصومه۔	جس شخص نے رمضان کا مہینہ پایا ایسی حالت میں کہ عاقل و بالغ ہے۔ اور روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے، اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔
ومن ملك نصابا وحال عليه الحول وجب ان يزكيه۔	جو شخص نصاب (وہ مقدار جس پر زکوٰۃ فرض ہی) کا مالک ہو اور سال گذر گیا اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

ان تینوں صورتوں میں صفت لازمہ عقل و بلوغ ہے۔ اور ہیئت طاریہ نماز میں وقت، روزہ میں مہینہ اور زکواۃ میں ملکِ نصاب ہے۔ ان سب سے مل کر جو مرکب حالت بنی وہ علت قرار پائی۔ چنانچہ نماز کی علت ادراکِ وقت (وقت پانا) روزہ کی علت شہودِ شہر (رمضان کا آجانا) اور زکوٰۃ کی علت ملکِ نصاب ہے۔ یہ تینوں علتیں "اسباب" کے نام سے بھی مشہور ہیں۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شارع کسی مفاد کے پیش نظر کسی صفت کے اثر کو گھٹا دیتا ہے۔ مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہے اور ابھی سال اس پر نہیں گذرنے پایا اگر وہ زکوٰۃ پیشگی ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے۔ زکوٰۃ میں سال گذرنا شرط ہی، لیکن اس صورت میں شرط کے اثر کو مفاد کے پیش نظر گھٹا دیا گیا ہے۔

(۲) وہ علت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جس پر انسان کا فعل واقع ہو۔ اس چیز کی یہ حالت کبھی تو اس کی صفت لازمہ ہوتی ہے اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی کبھی پائی جانے والی۔

لازمہ کی مثال | يُحَرِّمُ شُرْبُ الْخَمْرِ (شراب پینا حرام ہے۔ يُحَرِّمُ اَكْلُ الْخِنْزِيرِ (سور کا کھانا حرام ہے)

یُحَرِّمُ اکل کل ذی ناب من السباع (وہ درندے حرام ہیں جن کے دانت کچلیوں والے ہوں) یُحَرِّمُ کل ذی مخلب من الطیر (پنجہ سے شکار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں) یُحَرِّمُ نکاح الامھات (ماؤں سے نکاح حرام ہے۔)

ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں۔ ان چیزوں سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْآ اَیْدِیَھُمَا (المائدہ ع ۶) چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ (النور ع ۱) زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازمہ نہیں ہیں، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہیں۔ علت کی دوسری قسم (یعنی اس چیز کی حالت کا اعتبار جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے) کبھی اس کی دو حالتیں جمع کر لی جاتی ہیں، جیسے :-

یجب رجم الزانی المحصن یجب جلد زانی غیر محصن۔ زانی محصن کو رجم کرنا واجب ہے، زانی غیر محصن کو کوڑا مارنا واجب ہے۔

(۱) کبھی انسان کی حالت (۲) اور جس چیز پر فعل واقع ہو اس کی حالت ان دونوں کو جمع کر لیا جاتا ہے مثلاً یحرم الذھب والحریر علی رجال الامۃ دون نسائھا۔ سونا اور ریشم امت کے مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر نہیں۔ اس میں دونوں کی حالتیں جمع ہیں، اس بنا پر عورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

حکمت کی معرفت کس طرح حاصل ہوتی ہے حکمت وعلت کی معرفت بڑی جد وجہد اور انتہائی تجربہ و مناسبت کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ حکمت کا معاملہ تو نہایت دقیق و نازک ہے اس میں تنہا ذکاوت و فراست سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے

لئے الٰہی حکمت، اس کے بنیادی اصول اور نبوت کی مزاج شناسی بھی ضروری ہے۔

جس طرح طبیب حاذق کے فہیم ہمنشین مدتوں اس کی صحبت میں بیٹھنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص اور مقاصد سے واقف ہو جاتے ہیں جنھیں طبیب استعمال کرتا رہتا ہے اسی طرح صحابۂ کرام میں جو ذہین و فہیم تھے انھوں نے رسول اللہ کی صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے احکام کے موقع و محل کو دیکھا تھا ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا اس لئے دینی حکمت کے فہم میں لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا اور حضرت عمرؓ اپنے اس قول میں حق بجانب تھے کہ۔

وافقت ربّی فی ثلاث[1]	تین باتوں میں اپنے رب کی میں نے موافقت کی

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ اظہار خیال بجا تھا کہ:

لو ادرک النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما احدثہ نساء لمنعھن المساجد کما منعت نساء بنی اسرائیل[2]	اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حالت کو دیکھتے جو عورتوں نے اب پیدا کر دی تو ان کو مسجدوں میں جانے سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں۔

پھر صحابۂ کرامؓ کے بعد جو ان کی زندگی سے زیادہ مناسبت پیدا کرے کے زیادہ قریب ہوگا اسی اعتبار سے اس کو دینی حکمت سے مناسبت اور اس کی معرفت حاصل ہوگی۔

قرآن حکیم میں صراحتہً ذکر کی ہوئی چند حکمتیں قرآن حکیم میں کہیں کہیں صراحتہً حکمت کا تذکرہ ہے۔ مثلاً:۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ[1] اے عقل والو تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے۔ جان کے بدلے جان لینے کو قصاص کہتے ہیں، اس میں زندگی کے حصول کی حکمت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ روزہ سے متعلق بعض احکام کے ضمن میں ہے:۔

---

[1] بخاری ج ۲ کتاب التفسیر باب قولہ واتخذوا [2] بخاری ج ۱ باب خروج النساء الی المساجد

عَلِمَ اللّٰہُ اَنَّکُمْ کُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَکُمْ۔ (البقرہ ع ۲۳)
اللہ نے جانا کہ تم اپنے نفسوں کے بارے میں خیانت کر رہے تھے۔

اس میں الٰہی حکمت ضبط و اعتدال کی طرف اشارہ ہے۔ بھائی چارہ اور وفائے عہد کے ذکر کے بعد ارشاد ہے۔

اِلَّا تَفْعَلُوْہُ تَکُنْ فِتْنَۃٌ فِی الْاَرْضِ وَفَسَادٌ کَبِیْرٌ۔ (التوبہ ع ۱۰)
اگر تم ایسا نہ کروگے تو ملک میں فتنہ پیدا ہوگا اور بڑی خرابی پھیلے گی۔

غور کرنے کی بات ہے کہ فتنہ و فساد کبیر کے سرچشمے کہاں سے پھوٹتے ہیں پھر انسانی عظمت و شرافت کس قدر درندگی کا مظاہرہ کرنے لگتی ہے جس سے کلیات خمسہ مذہب۔ عقل۔ مال۔ نسب نفس سب کی حرمت خاک میں مل جاتی ہے جن کے متعلق الٰہی حکمت یہ ہے کہ ان کی مناسب حفاظت کی جائے تاکہ انسانیت نشو و نما حاصل کر سکے۔ اور ان "جواہر" کی تربیت ہو جو انسان کو نیابت الٰہی اور خلافت الٰہی کا مستحق ٹھہراتے ہیں۔

"جہاد" کی حکمت کے بیان میں فرمایا گیا ہے۔

وَقَاتِلُوْھُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَۃٌ وَّیَکُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰہِ۔ (البقرہ ع ۲۴)
تم ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ و فساد باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لئے ہو جائے۔

اس آیت میں "جہاد" کو فتنہ و فساد کے استیصال کا ذریعہ اور رحمتِ الٰہی کو عام کرنے کا وسیلہ قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ الٰہی حکمت یہ ہے کہ عدل و رحمت سے سب فائدہ اٹھا سکیں اور اس میں کوئی ظلم و زیادتی کر کے مداخلت نہ کر سکے۔ جہاد کی انتہائی شکل (قتل و قتال) میں بظاہر انسانی جانیں تلف ہوتی ہیں لیکن شر کی طاقتوں اور اس کی فتنہ انگیزیوں کے خاتمہ کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ دنیا بدامنی اور ظلم و فساد کی جہنم بن جائے۔

جہاد کی مذکورہ حکمت کو سمجھنے کے لئے ایمانی بصیرت ضروری ہے اسی وقت یہ حقیقت واضح ہو گی کہ:۔

وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (البقرہ ع ۲،) فتنہ و فساد قتل و قتال سے زیادہ سخت اور بری چیز ہے

قربانی کے بارے میں ہے:-

لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا اللہ تک ان قربانیوں کا نہ تو گوشت پہنچتا ہے نہ خون
وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ اس کے دربار میں جو کچھ پہونچ سکتا ہے وہ صرف
(الحج ع ۵) تمہارا تقویٰ ہے۔

یعنی قربانی کا مقصد محض گوشت و خون نہیں بلکہ اس کی حکمت (تقویٰ) کا حصول ہے۔ قربانی تقرب اور تقویٰ کا ایک ذریعہ ہے۔

ان کے علاوہ قرآن حکیم میں بکثرت صراحتہً و کنایتہً حکمت کا ذکر ہے بلکہ وہ سراسر "حکمت" کی کتاب ہے کاش اس نظر سے پڑھی اور پڑھائی جاتی۔

اسی طرح قانون کے ضمن میں اکثر اللہ تعالیٰ کی دو صفتوں (علیم و حکیم) کا تذکرہ ہے جس سے اس امر کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قانون کی نوک پلک درست کرنے کے لئے علم اور حکمت کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

سنت میں ذکر کی ہوئی چند حکمتیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی "سنت" چونکہ قرانی اور الٰہی حکمت کی سموئی ہوئی عملی شکل ہے اس بنا پر سنت میں حکمت کی زیادہ وضاحت و تفصیل ہے چنانچہ رسول اللہ کی بیان کردہ چند حکمتیں یہ ہیں:-

طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت میں فرمایا:-

فَاِنها تطلع بين قرني الشيطان۔ سورج شیطان کے سر کے دو کناروں کے درمیان سے نکلتا ہے۔

یعنی اس وقت کفار و مشرکین غیر اللہ کے سامنے سجدہ کرتے ہیں اس مشابہت سے بچنا ضروری ہے

نیند سے اٹھ کر ہاتھ دھونے کی تاکید کے ضمن میں فرمایا۔

فانه لا يدری اين باتت يده۔ اسے خبر نہیں کہ ہاتھ نے رات کہاں گذاری۔

اس حکم کا مقصد پاکیزگی و نظافت ہے۔

ناک میں پانی ڈال کر صفائی کے بارے میں فرمایا:

ان الشیطان یبیت علی خیشومہ۔ انسان کے ناک کے بانسہ پر شیطان رات گذارتا ہے۔

صفائی کی تاکید کے لئے یہ طرز تعبیر نہایت اہم ہے۔

بچہ کو دودھ پلانے کے زمانے میں بیوی کے پاس جانے سے منع فرمایا کہ اس میں بچہ کا نقصان تھا۔

محرم کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھنے کے سلسلہ میں فرمایا کہ اس میں موسیٰ علیہ السلام کی سنت پر عمل ہے۔ فرعون اسی دن ہلاک ہوا تھا اور موسیٰ علیہ السلام کو اسی دن نجات ملی تھی۔

اسی طرح اور بہت سی حکمتیں ہیں جو سنت میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوئی ہیں لیکن حکمت حکمت ہے تفصیل کے باوجود اس کی گہرائی تک پہنچنے کے لئے نہایت دقیقہ رسی کی ضرورت ہے۔ ذیل میں "حکمت" اخذ کرنے کا طریقہ بتایا جاتا ہے جس سے اس راہ کی مشکلات میں سہولت کی توقع ہے۔

حکمت اخذ کرنے کا طریقہ

قرآن و سنت سے موقع کے مناسب حکمت اخذ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر الٰہی حکمت کو سمجھا جائے پھر عمومی حیثیت سے متعلقہ باب کے احکام پر نظر ڈال کر ان کے مقاصد اور اثرات کا پتہ لگایا جائے اس کے بعد جہاں عموم میں تخصیص یا مقادیر میں تعیین کی شکل نظر آئے وہاں خصوصیت کے ساتھ تخصیص و تعیین کے وجوہ میں غور کیا جائے اور جہاں استثنائی شکل یا اتفاقی و خصوصی واقعہ ہو وہاں اس کے اسباب و موانع کی گہرائی تک پہنچا جائے اس ترتیب و طریق سے بڑی حد تک حکمت کا سراغ لگایا جا سکتا ہے لیکن اس کے لئے ہدایت الٰہی سے حاصل کی ہوئی روشنی، سنت پر استقامت، اسوۂ صحابہؓ کی پیروی وغیرہ بھی ضروری ہیں ورنہ اس راہ میں بڑے خطرات ہیں۔ چونکہ اس موقع پر مقصود علت کی تشریح و توضیح ہے محض امتیاز قائم کرنے کے لئے حکمت کا ذکر ضمناً آگیا ہے اب پھر علت کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

علت شرط سبب وغیرہ کی پہچان کا طریقہ

علت شرط رکن اور سبب وغیرہ کی معرفت اور ان میں امتیاز کی قوت در اصل مہارت، تجربہ اور موقع و محل کی شناخت سے

حاصل ہوتی ہے نیز انداز بیان، تکرار، مدار اور موقوف علیہ میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علت، رکن، شرط اور سبب کون ہیں؟ اور کیوں ہیں؟ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں اب اگر ہم اس کی "ساخت" پر غور کریں تو اس سے لکڑی کی نوعیت "بڑھئی" کا عمل، تخت کے جوڑ بند وغیرہ ایک خاص شکل و ہیئت کے ساتھ ہمارے ذہن میں آتے ہیں اور ہر ایک کا اس کی حیثیت کے مطابق علٰحدہ علٰحدہ نام تجویز کرتے ہیں۔ بعینہٖ یہی شکل احکام و اعمال کی ہے مثلاً جب دیکھا گیا کہ رسول اللہ صلعم کی کوئی نماز رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے ارکان درکن ہیں۔ کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ وضو اس کے لئے شرط ہے اور ہر نماز وقت پر پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے بڑی محنت، دقّتِ نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے کسی شے کو سمجھنا اور پھر اس کے ہر ہر جزو اور ما لہ و ما علیہ کا اس کے مناسب حال مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے اللہ ہی جس سے یہ کام لے بس وہی کر سکتا ہے: "ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ" البتہ کچھ سہولت کے لئے فقہاء نے اصول و ضوابط اور طریقے مقرر کر دئے ہیں، ان سب کی تفصیل کتابوں میں موجود ہے، یہاں اجمالی طور پر کچھ ذکر کیا جاتا ہے۔

قرآن و سنت، اجماع و اجتہاد یہ گویا علت کے "ماخذ" ہیں، ان سے علت نکالنے کی صورتیں یہ ہیں:

قرآن و سنت میں صراحتہً علت کے ذکر کی صورتیں

(۱) قرآن حکیم اور سنت میں صراحتہً علت موجود ہو جیسے گھر کا کام کاج کرنے والوں اور بچّوں کو تین وقت کے علاوہ اور اوقات میں اجازت طلب کئے بغیر گھر کے اندر آنے کی اجازت دی گئی ہے اور اس کی علت کثرت طواف (زیادہ آمد و رفت) کی وجہ سے بار بار اجازت میں دشواری بیان کی گئی ہے۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ م بَعْدَهُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ (النور ع ۸)

تمہارے اور ان کے اوپر کوئی حرج نہیں ہے جب وہ بلا اجازت ان تین وقتوں کے علاوہ اور اوقات میں تمہارے پاس آئیں کیونکہ یہ کثرت سے ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہیں۔

یہ تین اوقات (۱) نماز فجر سے پہلے (۲) نماز عشاء کے بعد اور (۳) دوپہر کا وقت۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی یہ علت بیان فرمائی:

انما ھا من الطوافین علیکم والطوافات۔ بلّی بھی بکثرت گھروں میں آنے جانے والی ہے۔

غالباً مذکورہ بالا آیت پر رسول اللہ کا یہ قیاس تھا کیونکہ ان دونوں میں "کثرتِ آمد و رفت" علتِ مشترکہ بیان ہوتی ہے۔

صریح "الفاظ" کے ذریعہ علت کی صراحت

قرآن و سنت میں صراحتہً ذکر کی چند اور صورتیں درج ذیل ہیں:-

۱۔ لفظ کَیْ سے علت بیان کی جائے۔ جیسے اس آیت میں "فے" (وہ مال جو بلا جنگ کے دشمن سے ملے) کی تقسیم کی علت لفظ "کَیْ" کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔

کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَآءِ مِنْکُمْ۔ (الحشر ع ۱) تاکہ تم میں سے دولت دولت مندوں ہی کے درمیان سمٹ کر نہ رہ جائے۔

(۲) "لاجل" یا "من اجل" سے علت بیان کی جائے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

انما جعل الاستئذان لاجل البصر اجازت طلب کرنا نگاہ کے سبب سے مقرر کیا گیا ہے۔

یا :-

انما نھیتکم عن ادخار لحوم الاضاحی لاجل الدافۃ۔ قربانی کا گوشت جمع کرنے سے اس لئے منع کیا گیا کہ تاکہ دوسروں کے لئے وسعت ہو۔

(۳) "اذن" سے علت بیان کی جائے جیسے رسول اللہ نے "دحیہ کلبی" کے جواب میں فرمایا تھا۔

اذن یکفی ھمك و یغفر ذنبك۔ اس وقت کافی ہوگا تیرے غم کو اور مغفرت ہوگی تیرے گناہ کی۔

صریح "حروف" کے ذریعہ علت کی صراحت

(۴) حرف "لام" سے علت بیان کی جائے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے:-

لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ۔ (ابراہیم ع ۱) تاکہ یہ کتاب لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکالے۔

فقہاء نے حرف "لام" کے بارے میں کہا ہے:۔

فان اھل اللغۃ قد نصوا علی انہ للتعلیل[1]۔ "اہل لغت" نے تصریح کی ہے کہ "لام" تعلیل کے لئے ہوتا ہے

(۵) حرف "با" سے علت بیان کی جائے۔ جیسے :۔

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ۔ اللہ کی رحمت کے سبب آپؐ لوگوں کے لئے نرم مزاج واقع ہوئے ہیں۔ (آل عمران ع ۱۷)

(۶) حرف "فاء" سے علت بیان کی جائے۔ یہ "فاء" وصف میں آئے یا حکم پر داخل ہو دونوں صورتوں میں علت کا فائدہ دے سکتا ہے۔

وصف کی مثال سنت میں یہ ہے:۔

زملوھم بکلومھم ودمائھم فانھم یحشرون۔ ان شہداء کو زخموں اور خون سمیت لپیٹ کر دفن کرو کیونکہ وہ اسی حالت میں قیامت کے دن اٹھائے جائیں گے

حکم کی مثال قرآن حکیم میں یہ ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا (المائدہ ع ۶) چور مرد ہو یا عورت اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔

مذکورہ حروف موقع اور محل کی مناسبت ہی سے "علت" کے لئے سمجھے جائیں گے کہ ان کے استعمال کے اور دوسرے مواقع بھی ہیں۔

صراحت کی دیگر صورتیں

ان کے علاوہ مرکب الفاظ بھی صراحتہً علت کے لئے ہوتے ہیں۔ مثلاً:۔ "لعلۃ کذا" "لموجب" "لسبب" "لمؤثر" "لکذا" "کی کذا" وغیرہ۔

اِن مخففہ اور اِن مثقلہ بھی علت کے لئے موقع و محل کی مناسبت سے بن سکتے ہیں۔ مثلاً۔ ان کی مثال۔

وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ۔ میں اپنے نفس کی پاکی کا دعویٰ نہیں کرتا ہوں انسان کا نفس تو برائی کے لئے بڑا ہی اُبھارنے والا ہے۔ (یوسف ع ۷)

[1] منہاج الاصول الکتاب الرابع فی القیاس۔

صریح علت کے درجے اور مرتبے

فقہائے مذکورہ الفاظ و حروف کے استعمال میں قوت اور ضعف کے لحاظ سے درجے اور مرتبے قائم کئے ہیں مثلاً "الاجل" کی "اذا" اور "ان" کو اول درجہ میں رکھا ہے۔ لام کو دوسرے درجہ میں "ان" اور با، کو تیسرے، اور فاء کو چوتھے درجہ میں رکھا ہے[1]۔

مذکورہ صورتیں صراحۃً علت کی تھیں ذیل میں اشارۃً کی کچھ صورتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

قرآن وسنت سے اشارۃً علت کے ثبوت کے بارہ طریقے

قرآن وسنت میں صراحۃً علت تو نہ مذکور ہو لیکن اشارۃً اور کنایۃً سمجھ میں آتی ہو اس طرح کہ کوئی قرینہ موجود ہو اور مفہوم کی دلالت علت پر ہو رہی ہو اس کی چند صورتیں یہ ہیں:

(۱) حرف "فار" کے ذریعہ حکم کا ترتب وصف پر ہو یعنی حکم اور وصف دونوں ذکر کئے جائیں اور "فار" حکم پر داخل ہو یا وصف پر داخل ہو "شارع" کے الفاظ میں موجود ہو یا راوی کے کلام میں ہو۔

وصف پر شارع کے الفاظ میں فار کی مثال:۔

لا تقربوہ طیبا فانہ یبعث یوم القیٰمۃ ملبیا۔ اس مردہ حاجی کو خوشبو نہ لگاؤ کیونکہ میدان حشر میں "تلبیہ" پڑھتا ہوا آئے گا۔

وصف پر راوی کے کلام میں فار کی مثال:۔

سہیٰ فسجد۔ بھول گیا پس اس نے سجدہ کیا۔

حکم پر شارع کے الفاظ میں فار کی مثال:۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْآ اَیْدِیَھُمَا (المائدہ ۶) جو چور مرد ہو یا عورت پس اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو بعض فقہائے اس صورت کو صریح میں شمار کیا ہے[2]۔

حکم پر راوی کے کلام میں فار کی مثال:۔

زنیٰ ماعز فرجم۔ "ماعز" نے زنا کیا پس وہ رجم کئے گئے

---

[1] حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو توضیح وتلویح وشرح مسلّم الثبوت لبحر العلوم۔ [2] توضیح وتلویح القیاس۔

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی شخص کے کسی وصف کا علم ہو اس وصف کی بنا پر آپ جواب میں کوئی حکم صادر فرمائیں تو وہ "وصف" اس حکم کی علت قرار پائے گا مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ ؐ کے پاس حاضر ہوکر اقرار کیا کہ وہ روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کے پاس چلا گیا تو آپ ؐ نے فرمایا:۔

اعتق رقبۃ — غلام آزاد کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ حکم کی علت "جماع" ہے جو شخص مذکور کے اقرار سے آپ ؐ کے علم میں آگئی تھی۔

(۳) کسی خاص صفت کی وجہ سے دو حکم کے درمیان فرق کیا جائے تو حکم کی علت وہ "صفت" قرار پائے گی مثلاً:

للفارس سھمان وللرجل سھم۔ — گھوڑ سوار کے لئے دو حصے اور پیادہ کے لئے ایک حصہ۔

یہاں سواری اور پیادہ پا ہونے کی وجہ سے حکم میں فرق ہے لہذا سواری حکم کی علت ہوگی۔

(۴) دو حکموں یا دو چیزوں میں سے ایک کا ذکر کیا جائے تو دوسری غیر مذکورہ علت قرار پائے گی۔ جیسے:۔

القاتل لا یرث۔ — قاتل کو وراثت نہیں پہونچتی۔

اس حکم میں وراثت سے محرومی کا ذکر ہے اور قتل کا نہیں ہے ایسی صورت میں "قتل" محرومی کی علت بنے گا۔

(۵) جب دو حکموں کے درمیان حرف "استثنار" کے ذریعہ تفریق کی جائے تو اس سے علت کی طرف اشارہ سمجھا جائے گا۔ جیسے:۔

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّآ اَنْ يَّعْفُوْنَ (البقرہ ع ۳۱)

اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دیدو اور ان کا مہر مقرر ہے تو مقررہ مہر کا آدھا دینا پڑے گا البتہ اگر وہ معاف کر دیں تو نہ دینا ہوگا۔

اس آیت میں "عفو" مقررہ مہر کے ساقط ہونے کی علت ہے اور حرف استثنار "الا" کے بعد ہے۔

(۶) کسی حکم کی انتہا بیان کی جائے اور اس سے دونوں میں فرق قائم کیا جائے۔ مثلاً:۔

فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔ (البقرہ ۲۸)

عورتوں کی ناپاکی کے زمانہ میں ان سے علیحدہ رہو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ علیحدہ رہنے (حکم) کی علت مخصوص ناپاکی ہے۔

(۷) شرط کے طریقے پر بیان کیا جائے اور اس سے تفریق سمجھ میں آئے جیسے مثلاً :-

بمثل فان اختلف الجنسان	برابر سرابر کی قید اس وقت ہے جبکہ جنس ایک
فبیعوا کیف شئتم ۔	ہوں اور اگر جنس مختلف ہوں تو جس طرح چاہو بیچو۔

یہاں "اختلافِ جنس" کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز کی علت قرار پائے گی۔

(۸) "لکن" کے ساتھ بیان ہو اور اس سے تفریق سمجھی جائے جیسے :-

لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ	"لغو قسم" میں تم سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہیں کریگا
اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا	لیکن جن قسموں کو تم نے قصداً باندھا ہے ان سے مواخذہ
عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ (المائدہ ع ۱۲)	کرے گا۔

مذکورہ مقامات کو "علت" پر محمول کرنے کے لئے موقع او محل کی مناسبت ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں علت کے علاوہ بھی ان میں بعض کے استعمال آئے ہیں۔

(۹) کسی ایسی صفت کا تذکرہ ہو کہ اگر اس کو علت کے معنی میں نہ لیں تو اس کا ذکر ہی بیکار ہو جائے" مثلاً کھجور" کی بیع کا حکم :-

اینقص الرطب اذا جف قیل	کیا تازہ کھجور خشک ہو جانے سے کم ہو جاتی ہے لوگوں
نعم قال فلا اذاً ۔	نے کہا ہاں آپؐ نے فرمایا اس وقت نہیں جائز ہے

کھجور کی تری اور خشکی کو اگر علت نہ سمجھا جائے تو اس کا ذکر ہی بیکار ہو جاتا ہے۔

(۱۰) کبھی وجہِ شبہ بیان کرنے سے بھی علت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے :-

حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا صرف "بوس و کنار" سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ صلعم نے جواب میں فرمایا کہ اگر "کلی" کے لئے منہ میں پانی لو اور کلی کر دو حلق میں پانی نہ جانے پائے تو کیا اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا؟

اکنت شاربہ	کیا تم اس کو پینے والے قرار دئے جاؤ گے؟

صرف اتنے جواب میں "وجہِ شبہ" بیان کرنا مقصود تھا کہ پانی پینے کا "مقدمہ" منہ میں پانی لینا ہے جب اس

سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو جماع کے مقدمہ "بوس وکنار" سے کیسے روزہ ٹوٹ جائے گا۔

(۱۱) جو صفت حکم کے ساتھ ملی ہوئی ذکر کی گئی ہو وہ حکم کی علت قرار پائے گی جیسے:

لا یقضی القاضی وھو غضبان۔ قاضی (حاکم) غصہ کی حالت میں کوئی فیصلہ نہ کرے۔

اس میں غصہ (صفت) فیصلہ سے ممانعت کی علت ہے۔

(۱۲) حکم پر عمل درآمد میں جو شے مانع بنتی ہے حکم کے ذکر کے بعد اس سے روکنا بھی علت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مثلاً

فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ (الجمعہ ۱) تم اللہ کے ذکر کی طرف سعی کرو اور خرید و فروخت بند کردو۔

اس آیت میں ذکر (نماز جمعہ) کی طرف سعی کا حکم ہے اس میں مانع خرید و فروخت (معاملات کا جاری رکھنا) ہے جس سے روک دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس میں علت "تفویتِ واجب" ہے۔[۱]

اجماع سے علت کا ثبوت

(۳) قرآن و سنت میں صراحتہً یا اشارۃً علت کا ذکر نہ ہو لیکن اس امر پر اجماع ہو گیا ہو کہ فلاں حکم کی علت فلاں شے ہے مثلاً وراثت میں حقیقی بھائی، باپ شریک بھائی پر مقدم ہو گا اور اس کی علت "امتزاج النسبین" (ماں اور باپ دونوں میں شرکت) قرار پائی ہے۔

یا نابالغ بچہ اور بچی کا "ولی" اس کا باپ ہوتا ہے اس کی علت "صغر سنی" قرار پائی ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اجماع سے بھی علت کا ثبوت ہوتا ہے اور پھر حالات و تقاضا کے مطابق علت کو ملحوظ رکھ کر قیاس و استنباط کا وسیع دروازہ کھلتا ہے۔

اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے چند طریقے

(۴) اجتہاد و استنباط سے علت دریافت کرنے کے درج ذیل طریقے فقہاء نے مقرر کئے ہیں:

پہلا طریقہ مناسبت ہے

(۱) مناسبت، علت مناسبت سے حاصل کی جائے۔ اس کے سمجھنے کے لئے چند مقدمات ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(الف) فقہاء کا اتفاق ہے کہ نص کے تمام اوصاف کا حکم میں اثر نہیں ہوتا ہے مثلاً: اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اعرابی کے لئے کوئی بات فرمائی تو وصف اعرابی کا حکم میں کوئی اثر نہ ہو گا بلکہ اعرابی اور

---

[۱] توضیح تلویح شرح مسلم الثبوت منہاج الاصول وغیرہ۔

غیر اعرابی اس میں برابر ہوں گے۔

(ب) اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نص میں جتنے اوصاف ہوتے ہیں وہ کل کے کل علت نہیں بنتے ہیں جیسے ذیل کی مشہور حدیث میں ہے:-

الحنطة بالحنطة والشعير	گیہوں گیہوں کے بدلے جو جو کے بدلے اور کھجور
بالشعير والتمر بالتمر۔	کھجور کے بدلے۔

اس میں کیل یا وزن مع الجنس، ذائقہ، قیمت اور غذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہہ نے بھی سب کو علت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہائے نے مختلف چیزوں کو علت قرار دیا ہے۔

(ج) فقیہہ کے لئے جائز نہیں کہ بلا دلیل جس وصف کو چاہے علت قرار دے دے کیونکہ علت کی حیثیت حکم میں ایسی ہے جیسے دعویٰ میں "مشاہد" کی ہوتی ہے۔

شہادت کے معتبر ہونے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں شاہد کا (۱) صالح ہونا (۲) عادل ہونا بعینہٖ اسی طرح جو وصف علت بن رہا ہے اس میں "صلاح" اور عدالت کا پایا جانا ضروری ہے جبھی وہ "علت" بننے کا اہل قرار پائے گا۔

علت میں صلاح کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان علتوں کے مناسب (موافق) ہو جو قرآن وسنت سے صراحتہً کنایتہً یا اجماع سے ثابت ہیں مثلاً نکاح کی ولایت میں وصف "صغر" علت ہے مال کی ولایت میں بھی یہی وصف "صغر" علت ہے اس کے مناسب "نص" سے جس وصف کی علیت ثابت ہے وہ بلی کے جھوٹے کے حکم میں وصف "طوان" (کثرت سے آمد ورفت) ہے ان دونوں کی مناسبت "حرج" اور "ضرورت" ہے جو دونوں میں پائی جاتی ہے اس طرح نئے مسئلہ (ولایت نکاح ومال) کے وصف (علت) کی مناسبت مخصوص مسئلہ کے وصف سے ثابت ہوئی۔

"علت" میں "عدالت" کا مطلب یہ ہے کہ وصف کا اثر حکم معلل بہ (جس کا یہ وصف علت بیان کیا گیا ہے) میں پہلے سے ظاہر ہو جبھی اس پر نئے مسئلہ کے قیاس کی بنیاد رکھی جائے گی اس کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) عین اس وصف (علت) کا اثر عین اس حکم "معلل بہ" میں ظاہر ہو جیسے "طوان" کا اثر بلی کے جھوٹے میں ہے (۲) عین اس وصف کا اثر اس حکم کی "جنس" میں ظاہر ہو۔ جیسے "صغر" کا اثر حکم نکاح کی جنس "ولایت مال"

میں ظاہر ہوا تھا چونکہ جنس میں یہ اثر موجود تھا اس بنا پر نکاح میں بھی اسی کو موثر قرار دیا (۳) جنس وصف اس حکم (معلل بہ) کے عین میں اثر کرے مثلاً: اگر بیہوشی کی وجہ سے کوئی شخص بہت سی نمازیں نہ پڑھ سکے تو اس کی قضاء نہیں ہے اس میں وصف (علت) بیہوشی ہے جو "جنون" کی جنس سے ہے جس طرح "جنون" کا اثر حکم میں تھا اور نماز کی قضاء مجنوں پر واجب نہ تھی۔ اسی طرح عین اسی حکم میں "جنون" کے جنس کا اثر مانا گیا اور طویل بیہوشی میں افاقہ کے بعد قضاء کے واجب نہ ہونے کا حکم دیا گیا (۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کے جنس میں ہو مثلاً عذر روائی عورت سے نماز ساقط ہو جاتی ہے اور سقوط کا یہ حکم وصف (علت) ایام عذر کی وجہ سے ہے۔ مشقت سفر اس وصف کی جنس سے ہے اس کا اثر دو رکعت نماز کے سقوط میں ظاہر ہوا تھا چونکہ پوری نماز کا سقوط اس کی جنس سے ہے اس لئے جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہوگا[1]

یہ واضح رہے کہ جنس سے مراد جنس قریب ہے اور اگر دونوں کی جنسیں بعید ہوں تو "مناسب مرسل" کہیں گے اس کو بعض فقہاء تسلیم کرتے ہیں اور بعض نہیں مانتے ہیں، امام مالک نے اسی سے "استصلاح یا مصالح مرسلہ" کا اصول استنباط کیا ہے جس کی تفصیل مستقل "ماخذ" کے بیان میں آئے گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عدالت "وصف" کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قبولیت اور صحت کی طرف قلبی رجحان پیدا ہو جائے پہلے سے ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے پھر قلبی رجحان کے بعد احتیاطاً مقررہ اصول پر اس کو پرکھ کر دیکھ لینا کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پہلے سے ظاہر ہونا شرط ہے۔

دوسرا طریقہ طرد و عکس ہے

(۲) طرد و عکس: "علت" بطریق "طردیت" معلوم کی جائے اس کی صورت یہ ہے کہ وصف پایا جائے تو حکم پایا جائے وصف بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے۔ وصف کو مدار اور حکم کو دائر کہتے ہیں اس طریقہ کا دوسرا نام "دوران" ہے مثلاً وصف "سکر" (نشہ) جب تک انگور کے شیرہ میں نہ پیدا ہوگا وہ حلال ہے اور جب نشہ پیدا ہو جائے گا تو حرام ہو جائے گا یہ مثال ایک محل میں "دوران" کی ہے۔ کبھی یہ دوران دو محل میں ہوتا ہے مثلاً "طعم" (ذائقہ) سود حرام ہونے کی علت ہے چونکہ یہ وصف (علت) "سبب" میں پایا جاتا ہے اس لئے سودوالی اشیاء میں اس کا شمار ہوگا اور "ریشم" میں

---

[1] کتاب التحقیق ص ۲۲۵۔

نہیں پایا جاتا اس بنا پر اس کا شمار سود والی اشیاء" میں نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ کے یہاں "طرد و عکس" کا طریقہ زیادہ رائج ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں یہ طریقہ زیادہ رائج نہیں ہے۔

تیسرا طریقہ "شبہ" ہے

(۳) "شبہ" وہ وصف ہے کہ غور و فکر اور بحث و تمحیص کے باوجود اس میں حکم سے مناسبت نہ ظاہر ہو البتہ دوسرے بعض احکام میں اس کی طرف شارع کی توجہ پائی گئی ہو۔

یہ مناسبت سے کمتر درجہ اور "طرد و عکس" سے اونچے درجہ کا ہے ایک گونہ اس کو مشابہت "مناسبت" سے ہے اور ایک گونہ "طرد و عکس" سے ہے اس بنا پر اس کو "شبہ" کہتے ہیں۔ مثلاً امام شافعیؒ کا قول نجاست زائل کرنے کے بارے میں ہے:

طهارة تراد لأجل الصلوٰة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث۔

یہ ایسی طہارت ہے کہ نماز کے واسطے اس کا ارادہ کیا جاتا ہے اس بنا پر پانی کے علاوہ اور کسی بہنے والی چیز سے یہ طہارت جائز نہیں جس طرح وضو جائز نہیں۔

"ازالۂ نجاست" اور "طہارتِ حدث" ان دونوں میں جامع شے طہارت ہے جو نماز کے لئے ہوتی ہے لیکن طہارت کی مناسبت حکم (تعیین ماء) سے کہ اس کے لئے پانی ہی متعین ہے غور و فکر کے باوجود ظاہر نہیں ہے البتہ دوسرے احکام مثلاً مس مصحف (قرآن حکیم کو ہاتھ لگانا) اور طواف وغیرہ میں شارع نے وصفِ طہارۃ کا اعتبار کیا ہے جس میں پانی کا تعین ہے اس سے خیال ہوتا ہے کہ "وصف جامع" طہارت کی بناء پر تعین ماء کا حکم اس صورت کو بھی شامل ہوگا۔ محققین شوافع نے شبہ کی یہی تفسیر بیان کی ہے۔[1]

دراصل اس صورت کی بنیاد امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے اس اختلاف پر ہے جو علت کے بارے میں گذر چکا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علت کا "موثرہ" ہونا ضروری ہے تبھی وہ کارآمد بن سکے گی۔ اور امام شافعی کہتے ہیں کہ علت کا مخیلہ ہونا کافی ہے یعنی علت اور اس کی صحت کی طرف صرف رجحان سے وہ کارآمد بن جائیگی "موثرہ" ہونا ضروری نہیں ہے۔

چوتھا طریقہ قیاس الاشباہ ہے

(۴) قیاس الاشباہ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نیا مسئلہ دو اصل کے مشابہ ہو ایک کے ساتھ مشابہت حکم میں ہو اور دوسرے کے ساتھ مشابہت

---

[1] منہاج الاصول اور التقریر و التحبیر ص ۲۰۔

صورت میں ہو۔

امام شافعیؒ "مشابہت فی الحکم" کو ترجیح دیتے ہیں اور امام احمدؒ وامام ابوحنیفہؒ (ایک قول کے مطابق) مشابہت "فی الصورۃ" کو ترجیح دیتے ہیں مثلاً مقتول غلام کا معاملہ ہے، امام شافعی کے نزدیک اس کا حکم دوسرے تمام غلاموں جیسا ہے کہ قاتل پر اس کی قیمت واجب ہے اگرچہ وہ قیمت دیت "خون بہا" سے زیادہ ہو جائے اور امام ابوحنیفہؒ وامام احمدؒ چونکہ صورۃً اس کو تمام غلاموں کے مشابہ قرار دیتے ہیں اس بناء پر ان کے نزدیک قیمت "دیت" سے زیادہ نہ واجب ہو گی۔

پانچواں طریقہ تقسیم وسبر ہے

(۵) تقسیم وسبر۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن جن صفتوں کے بارے میں خیال ہو کہ وہ علت بن سکتی ہیں ان سب کو اس طرح آزما کر دیکھا جائے کہ یہ علت ہے یا یہ ہے پھر مقررہ قاعدہ کے مطابق ایک ایک کو لغو ٹھہرایا جائے جو قاعدہ کے مطابق لغو نہ قرار پائے گی بس وہی صفت علت بن جائے گی مثلاً نکاح کی ولایت کا معاملہ ہے اس کی علت بکارۃ (غیر شادی شدہ ہونا) ہو۔ صغر ہو یا ان دونوں کے ماسوا کوئی اور صفت ہو۔ غرض علت بننے کی صلاحیت بننے والی تمام صفتوں کو قاعدہ کے تحت دیکھا جائے گا چنانچہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق مذکورہ صورت میں صرف "بکارۃ" علت بن سکے گی اس کے علاوہ اور سب لغو و باطل ہوں گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغر علت قرار پائیگی اور سب لغو ہوں گی۔

چھٹا طریقہ طرد ہے

(۶) طرد۔ صورت یہ ہے کہ حکم ایسے وصف کے ذریعہ ثابت کیا جائے کہ اس کی مناسبت حکم سے نہ معلوم ہو اور نہ وہ نئی صورت (پیش آمدہ) کے علاوہ دوسری مغائر صورتوں میں مناسبت کو مستلزم ہو جیسا کہ "شبہ" میں ہوتا ہے۔

فقہاء کے نزدیک اس طریقہ کے حجت ہونے میں کافی اختلاف ہے محققین کی رائے ہے کہ یہ طریقہ حجت نہیں ہے (اسی بنا پر تفصیل نہیں ذکر کی جاتی)

ساتواں طریقہ تنقیح مناط ہے

(۷) تنقیح مناط۔ اصل (سابق حکم) اور فرع (نیا مسئلہ) کے درمیان جو شے فرق کرنے والی ہو اس کو دلائل کے ذریعہ لغو کر دیا جائے اور پھر جو شے

مشترک ہو اس کی بنا پر حکم میں دونوں کو شریک کیا جائے مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل کرنا) اور قتل بالمحدد (دھار دار چیز سے قتل کرنا) میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنی بات ہے کہ ایک بھاری چیز سے قتل ہوا اور دوسرا دھار دار چیز سے قتل کیا گیا۔

چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس امتیاز کو علیت میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے صرف قتل کو دیکھا جائے گا اور دونوں صورتوں میں نفس قتل علت قرار پائے گا اور یہ قتل جس طرح "محدد" میں پایا گیا اسی طرح "مثقل" میں پایا گیا ہے۔

اصولیین کے نزدیک تنقیح مناط کی تعریف کے الفاظ یہ ہیں:۔

الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق	درمیان میں فرق کرنے والی شے کو لغو قرار دے کر
بان یقال لا فرق بین الاصل والفرع	فرع کو اصل کے ساتھ شامل کرنا اس طرح کہ اصل
الا کذا و ذلک لا مدخل له فی الحکم	اور فرع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے مگر اس قدر
البتة فیلزم اشتراکهما فی الحکم	اور اس قدر کو حکم میں کوئی دخل نہیں ہے جب اصل
لاشتراکهما فی الموجب له[1]	شے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی شریک ہوں گے۔

مشہور ہے کہ احناف "شبہ (۱) تقسیم (۲) دوران (۳) اور تنقیح (۴) ان چاروں طریقۂ استنباط کو نہیں تسلیم کرتے لیکن مجموعی حیثیت سے یہ شہرت صحیح نہیں ہے چنانچہ:۔

"دوران" کے طریقہ سے مسائل کا استنباط و استخراج ان کے یہاں پایا جاتا ہے جیسا کہ تفصیل آگے آئے گی "تنقیح" کے مفہوم کو بھی وہ تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ باقاعدہ اصطلاحی شکل کا ثبوت ان کے یہاں نہیں ملتا اسی طرح "تقسیم" کے معاملہ میں وہ وسعت سے کام لیتے ہیں البتہ "شبہ" کو وہ نہیں مانتے ہیں کیونکہ "شبہ" کی بنیاد "علت مخیلہ" پر قائم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علت کا "مؤثرہ" ہونا ضروری ہے صرف مخیلہ سے کام نہیں چلتا۔[2]

فقہائے کے یہاں اس سلسلہ کی دو اور اصطلاحیں ہیں (۱) تخریج مناط اور (۲) تحقیق مناط۔

---

[1] حصول امول من علم الاصول المسلک العاشر ص ۲۰۹ شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم۔

تحقیق مناط اور تخریج مناط کی تعریف

(۱) تخریج کی یہ تعریف ہے۔

استخراج علة معينة للحكم ببعض حکم کی "علت معینہ" مناسبت وغیرہ مذکورہ طریقوں
الطرق المتقدمة كالمناسبة[1] سے غور و فکر کرکے نکالنا۔

مثلاً سود کی علت نکالنا ہے تو غور کیا جائے کہ اس کی علت کیل (ناپ) ہے، بے ذائقہ ہے یا غذائیت ہے

(۲) تحقیق مناط کا مطلب یہ ہے کہ جو علت طے ہو اس کو غور و فکر کے (نئے مسئلہ) میں ثابت کرنا مثلاً "سود" کی علت کیل یا وزن قرار پائی تو دوسری چیزوں میں دیکھنا کہ یہ علت کس میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر سود والی اشیا میں اس کو شمار کیا جائے، اور کس میں نہیں پائی جاتی کہ ان اشیاء سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا جائے اصولیین کے نزدیک تحقیق مناط کی تعریف یہ ہے

ان يقع الاتفاق على علية وصف بنص واجماع نص یا اجماع سے جو علت متفقہ طور پر ثابت ہے غور و فکر
فيجتهد الناظر في صورة النزاع التي خفي فيها وجودها[2] کرکے نئے مسئلہ (جس میں علت مخفی ہے) میں ثابت کرنا۔

مثلاً چور کے لئے جو سزا مقرر ہے اس کی علت سرقہ (چوری) ہے، یہ متفقہ طور پر ثابت ہے۔ نیا مسئلہ "نباش" (کفن چور) کا در پیش ہے اب غور و فکر کے ذریعہ یہ ثابت کرنا کہ "نباش" کو سارق کے زمرہ میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

علامہ شاطبیؒ کی یہ تعریف زیادہ وسیع اور مناسب حال ہے چنانچہ:

ومعناه ان يثبت الحكم بمدركه تحقیق مناط کے معنی یہ ہیں کہ حکم اپنی جگہ شرعی طور پر
الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين ثابت ہو لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور و فکر کا کام
محله[3] باقی رہے۔

مثلاً عدالت کا مفہوم اپنی جگہ شرعاً ثابت ہے لیکن موقع و محل کی مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت پائی جاتی ہے نیز حالات و تقاضہ کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہو گا۔ یہ کام بہرحال باقی رہتے ہیں۔

---

[1] منہاج الاصول التاسع تنقیح المناط [2] حصول المامول من علم الاصول ص ۹۴ و فتح الملہم مقدمہ ص ۸۹۔
[3] فتح الملہم ص ۸۹۔

اور ہر دور میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

علت کی شرطوں کا بیان

فقہائے علت کے لئے شرطیں مقرر کی ہیں ان میں بعض وجودی ہیں اور بعض علمی ہیں ذیل میں ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ نیز یہ کہ شرطوں کے بارے میں محققین فقہاء کا کیا مسلک ہے۔

(۱) علت کے لئے "مناسبت" شرط ہے یعنی احکام مقرر کرنے میں جو حکمت (مصلحت) شارع کے پیش نظر تھیں یہ علت اس حکمت کو شامل ہو جیسے افطار صوم کی علت "سفر" ہے اور مشقت اس کی حکمت ہے شارع کا مقصود اس رخصت سے ضرر کا رفع کرنا ہے جو سفر میں مشقت کی وجہ سے مسافر کو پیش آتا ہے۔ اس لئے رفع ضرر کی خاطر سفر علت قرار پایا اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت ملی۔

قاعدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی علتیں حکمتوں (مصلحتوں) کو شامل ہوتی ہیں یا تو ان کے ذریعہ منافع کا حصول مقصود ہوتا اور یا مضرت کا دفعیہ ہوتا ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے:

ان الاحکام الشرعیۃ معللۃ	احکام شرعیہ بندوں کی مصلحتوں کے ساتھ معلل ہیں
بمصالح العباد والشارع انما حکم بھا	اور شارع نے وہی احکام مقرر کئے ہیں جن کے لئے
علی ما اقتضتہ مصالح العباد[1]۔	مصلحتیں متقاضی بنی ہیں۔

ان مصلحتوں کا تعلق تین چیزوں سے ہے۔

(۱) کلیات خمسہ "مذہب" "عقل" "مال" "نسب" "نفس"۔

(۲) معاملات خرید و فروخت کرایہ بٹائی شرکت وغیرہ۔

(۳) انسان کی ظاہری و باطنی زندگی کی صفائی و پاکیزگی وغیرہ۔

اس طرح انسانی مصلحت اور فلاح و بہبود کے وسیع دائرہ میں اصلاح نفس، تہذیب اخلاق، معاملات سیاست وغیرہ انسانی عظمت و شرافت سے متعلق جملہ امور شامل ہیں۔

(۲) علت کا معین ہونا شرط ہے۔ حکمت (مصلحت) اس بناء پر علت نہیں قرار پاتی کہ اس میں خفاء کی وجہ

---

[1] شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم ص ۲۴۲ ۵۔

سے نظم وضبط قائم کر رکھنا دشوار ہوتا ہے نیز خفاء کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکمت (جو علت بن رہی) حکم کے تمام افراد میں ظاہری طور پر نہ نظر آئے، حالانکہ علت کے لئے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے۔ مثلاً: فطار صوم کی علت "سفر" ہے اور "مشقت" اس کی حکمت ہے "اگر" سفر" کے بجائے مشقت کو "علت" بنائیں تو "ایر کنڈیشن" وغیرہ میں سہولت کے ساتھ سفر کرنے والے مسافر اس رخصت سے مستثنیٰ قرار پائیں گے کیونکہ ایسے مسافروں کو "مشقت" (علت بننے کی صورت میں) بظاہر نہیں برداشت کرنا پڑتی۔ البتہ سفر کو "علت" بنانے کی صورت میں کسی سفر کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی کیونکہ "سفر" جس طرح مشقت کی صورت میں پایا جاتا ہے سہولت کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت کے وقت اور موانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکمت بھی علت بن سکتی ہے چنانچہ محققین فقہاء کہتے ہیں:

ولو وجدت الحکمۃ ظاھرۃ منضبطۃ جازت ربط الحکم بھا لعدم المانع بل یجب۔[1]	اگر حکمت ظاہر ہو (کہ حکم کے تمام افراد میں پائی جا سکے) اور منضبط ہو (کہ نظم برقرار رہے) تو حکم کا ربط حکمت ساتھ جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ ایسی صورت میں کوئی مانع نہیں ہوتا۔

امام رازیؒ اور امام بیضاویؒ نے حکمت کو علت قرار دینے میں اس سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے۔[2] مذکورہ صورت میں حکمت کو علت بنانے میں ایر کنڈیشن کا مسافر حکم رخصت سے خارج ہو جاتا اور اس کو مذکورہ قاعدہ کے مطابق افطار صوم کی اجازت نہیں ملتی۔

لیکن فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حکمت (جو علت بن رہی ہے) کا عمومی حیثیت سے حکم کے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی طرح کی مشقت حکم کے تمام افراد میں پائی جائے بلکہ اکثر افراد میں غلبۂ ظن کے طور پر نفس مشقت کا وجود بس کرتا ہے اور وہ مذکورہ صورت میں حاصل ہے۔

حکمت کو علت بنانے کی مذکورہ مثال محض فہمائش کے لئے دی گئی ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ سفر کی رخصت

---

[1] شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم ص ۵۴۲ [2] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۹۔

میں مشقت (حکمت) علت بن سکتی ہے۔ کیونکہ اگر مشقت کو علت بنایا گیا تو نظم و ضبط پیدا کرنا دشوار ہوگا۔

ظاہر ہے کہ سفر مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے مشقت میں تفاوت کی بہت سی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور کئی درجے قائم ہوتے ہیں ان سب کو ایک خاص نظم و ضبط کے تحت لانا اور پھر درجہ مقرر کر کے بعض میں رخصت دینا اور بعض میں نہ دینا کسقدر دشوار امر ہے۔

قانون کی دنیا میں اس قسم کے تفاوت کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی کہ بعض جزئیہ میں بعض وقت کسی کمی کی بنا پر حکم میں تبدیلی کر دی جائے البتہ اگر معمولی تفاوت کی تلافی کسی اور ذریعہ ممکن ہو تو اصل حکم برقرار رکھتے ہوئے تلافی کی صورت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً سفر میں ایک طرف "تھرڈ کلاس" کے مسافر ہیں کہ ہر طرح کی مشقتوں میں گھرے ہوئے ہیں۔ اور دوسری طرف "ایر کنڈیشن" والے ہیں کہ گرمی سردی سے بچاؤ تک کا انتظام ہے اس باہمی تفاوت کی تلافی قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت کے حکم سے ہو سکتی ہے۔

قرآن حکیم کی ایک آیت کی توجیہہ

وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ — ان لوگوں کے لئے جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں

طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ۭ (البقرہ ع ۲۳) — ان کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔

اس حکم کے عموم میں اصل رخصت برقرار رکھتے ہوئے "ایر کنڈیشن" جیسے مسافروں کو بھی شامل کیا جائے اور ان کے ذمہ رخصت کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ضروری قرار دیا جائے اس سے مشقت میں تفاوت کا بڑی حد تک لحاظ ہو جائے گا اور دوسری طرف امداد باہمی کی حوصلہ افزا شکل پیدا ہو گی۔

لیکن اس صورت کو کسی علت کے تحت اس بنا پر نہیں لا سکتے کہ تفاوت کی بہت سی صورتیں اور کئی درجے ہیں اور ان میں نظم و ضبط پیدا کر کے کسی صورت کو داخل اور کسی کو خارج قرار دینا نہایت دشوار ہے۔

مفسرین نے يُطِيْقُوْنَهٗ کو لَا يُطِيْقُوْنَهٗ کے معنی میں لیا ہے۔ باب افعال کی خاصیت چونکہ سلب مأخذ ہے چنانچہ "مفلس" اس کو کہتے ہیں جس کے پاس فلوس (پیسہ) نہ ہوں اور "مرید" اس کو کہتے ہیں --- جو اپنا ارادہ سلب کرنے والا ہو اس بنا پر لا کو محذوف ماننے کی بھی ضرورت نہیں ہے، محذوف مانے بغیر وہی مطلب حاصل ہو جاتا ہے جو لا سے حاصل ہوتا ہے۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ جو تم میں مریض یا مسافر ہو وہ دوسرے دنوں میں
مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۔ (البقرہ ع ۳) روزہ رکھ کر دنوں کی گنتی پوری کرے۔

لیکن اوپر کی آیت میں مریض اور مسافر کی رخصت کا ذکر ہے اس کے فوراً بعد ہی وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ کا حکم اس رخصت کی تفصیل بیان کے لئے بھی بن سکتا ہے، کہ اگر مریض و سفر کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت برداشت کرنی پڑے تو رخصت نفس سفر کی بنا پر بہر حال ہے لیکن اس تلافی کے لئے ہر روزہ کے بدلہ اس کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔

آیت کی مذکورہ توجیہہ کی بنا پر بطور جملہ معترضہ جو جدید حکم ان لوگوں کے لئے ثابت کیا جاتا ہے (جن میں روزہ رکھنے کی بالکل طاقت نہیں ہے اور نہ یہ توقع ہے کہ بعد میں وہ قضاء کر سکیں گے۔ مثلاً نہایت بوڑھا شخص اس کے ذمہ ہر روزہ کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے) وہ بیشک نہ ثابت ہو سکے گا لیکن بیان کا تسلسل قائم ہو جائے گا نیز افطار صوم کی رخصت کے عموم میں جو عدم مساوات کا شبہ ہے اس کی بڑی حد تک تلافی ہو جائیگی۔

بقیہ شرطوں کی تفصیل

(۳) حکم وجودی کے لئے علت عدمی نہ ہونی چاہئے البتہ عدمی کی علت عدمی کے ساتھ بیان کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ محققین فقہاء پہلی صورت کو بھی جائز بتاتے ہیں احناف کے نزدیک اصول کی حد تک عدم جواز کا ثبوت ملتا ہے لیکن عمل اس کے خلاف منقول ہے مثلاً مال غنیمت کی طرح اموال "فے" میں خمس (پانچواں حصہ) نہیں ہے کیونکہ "فے" کے حاصل کرنے میں جنگ نہیں کرنی پڑتی اس صورت میں عدم حکم (خمس کی نفی) ہے اور علت بھی عدمی (جنگ کا معدوم ہونا) ہے۔

اسی طرح امام محمد رح کہتے ہیں کہ جس شخص نے "حاملہ" کو غصب کیا اور غاصب کے پاس بچہ پیدا ہوا پھر ماں اور بچہ دونوں مر گئے تو غاصب پر بچہ کا ضمان نہ واجب ہوگا۔ اور بچہ مغصوب نہ قرار پائے گا۔

اس صورت میں ضمان کا عدم وجوب عدمی حکم ہے اور علت بھی "مغصوب نہ ہونا" عدمی ہے۔

علت قاصرہ نہ ہو

(۴) علت قاصرہ اس کو کہتے ہیں کہ محل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت اصل سے فرع کی طرف متعدی نہ ہو سکے مثلاً سونے اور چاندی میں سود کی علت "ثمنیت" ہے چونکہ ان دونوں کے علاوہ خلقی (بہ پیدائشی) طور پر کوئی اور شے "ثمن" نہیں ہے اس لئے یہ علت کسی اور میں نہیں

منتقل ہوتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک علت قاصرہ علت بن سکتی ہے اور بعض فقہاء احناف بھی جواز کی طرف گئے ہیں ائمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ وہ علت اجتہاد واستنباط سے معلوم کی گئی ہو اور اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔

اگر علت قاصرہ اور متعدیہ دونوں جمع ہو جائیں تو متعدیہ کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ متعدیہ ایک زائد وصف (فرع کی طرف انتقال) کو شامل ہے۔

اسی طرح جب دو وصف جمع ہوں اور وہ دونوں علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں ایک علت قاصرہ بن سکتا ہو اور دوسرا علت متعدیہ تو ایسی صورت میں بھی متعدیہ کو مستقل علت قرار دیں گے مجموعہ کو علت نہ بنائیں گے۔

(۵) علت ایسی ہونی چاہئے کہ کسی محل میں حکم علت سے پیچھے نہ رہے یعنی یہ نہ ہو کہ علت تو پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے البتہ اگر کوئی مانع ہو تو اور بات ہے۔

احناف کے نزدیک "استحسان" کی بنیاد اسی مانع کی وجہ سے پڑی ہے تفصیلی بحث مستقل ماخذ کے عنوان میں آئے گی۔

(۶) علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے محققین کے نزدیک اس شرط کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ یہ شرط اس بات پر مبنی ہے کہ حکم کی ایک ہی علت ہوتی ہے جب وہ نہ پائی گئی تو لازمی طور سے حکم بلا علت رہ جائے گا حالانکہ جمہور فقہاء کے نزدیک حکم کی ایک سے زیادہ بھی مستقل علتیں ہوتی ہیں، ایسی صورت میں ایک علت نہ پائی جائے گی تو دوسری علت کی وجہ سے حکم پایا جاسکتا ہے۔

اسی طرح مختار قول کے مطابق یہ بھی جائز ہے کہ وہ حکم کی ایک ہی مستقل علت ہو جیسے قذف (کسی کو تہمت لگانا) قاذف (تہمت لگانے والا) کے سزا کی علت ہے اور اس کی شہادت قبول نہ ہونے کی بھی علت ہے۔

(۷) علت کے مقابل کوئی ایسا وصف اصل حکم میں نہ ہو جو بحیثیت علت اس میں مداخلت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اگر کوئی مداخل موجود ہوگا تو دونوں کے مجموعہ کو علت بنانا جائز ہوگا لیکن دونوں کے مستقل

ہونے کی صورت میں یہ شرط باقی نہ رہے گی بلکہ ان میں سے ایک ہی علت قرار پائے گا جیسے "سود" کی علت میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مداخل کے غیر مستقل ہونے کی حالت میں بھی اس شرط کا تعلق علت مستنبطہ سے ہو گا علت منصوصہ سے نہ ہوگا۔

(۸) علت کی دلیل ایسی نہ ہو جو فرع کو شامل ہو کیونکہ فرع میں حکم اس دلیل ہی سے ثابت ہو جائے گا علت کی ضرورت نہ ہوگی البتہ اگر دلیل کے عموم میں فرع کے شامل ہونے میں کچھ اشتباہ ہو تو بیشک علت سے فرع کا ثبوت ہوگا محققین فقہائے کے نزدیک اس شرط کی کوئی ضرورت نہیں ہے[۱]

(۹) علت ایسی ہونی چاہیئے جو عقل کے لئے قابل قبول ہو۔ جیسا کہ فقہ میں ہے۔

ما لو عرض علی العقول تلقتہ بالقبول[۲] اہل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابل قبول ہو

فقہا کی بیان کردہ علت کی قسمیں فقہائے ابتدائی مرحلہ میں علت کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) اسمی (۲) معنوی اور (۳) حکمی۔

(۱) علت اسمی۔ وہ ہے جو شرعاً حکم کے لئے وضع ہوئی ہو یا بلا واسطہ حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہو۔

(۲) علت معنوی۔ وہ ہے کہ حکم کے ثابت کرنے میں اس کا کسی نہ کسی طرح اثر ہو۔

(۳) علت حکمی۔ وہ ہے کہ حکم اس کے وجود سے اس طرح ثابت ہو کہ اس کے ساتھ حکم ملا ہوا ہو۔

"قسم" سے زیادہ یہ دراصل علت کی تین حیثیتیں ہیں کبھی یہ تینوں علت میں جمع ہو جاتی ہیں کبھی دو ہوتی ہیں اور کبھی ایک ہی پائی جاتی ہے۔ حقیقی علت تامہ جبھی بنے گی جبکہ یہ تینوں جمع ہوں۔

(۱) تینوں کے اجتماع کی مثال "بیع" ہے جو وضع کی گئی ہے۔ ملک کے لئے ملک کی اضافت (نسبت) بھی اس کی طرف ہوتی ہے اور حکم (ملک) بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

(۲) اسمی اور معنوی کی مثال بیع بالخیار (جس میں خریدار کو واپسی کا اختیار رہتا ہے) ہے اس میں حکمی کے علاوہ دونوں حیثیتیں موجود ہیں۔

(۳) اسمی اور حکمی کی مثال سفر ہے جو رخصت کی علت ہے حکم میں اثر تو دراصل مشقت کا ہے یہ سفر اس کی دلیل ہے، مدلول کے قائمقام دلیل کو قرار دے کر سفر علت مقرر ہوا ہے۔ یا نوم (نیند) ہے کہ وضو ٹوٹ

---

[۱] شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم۔ [۲] توضیح و تلویح القیاس فی العلۃ۔

جانے کی اصل علت استرخار مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے کہ اس میں ان چیزوں کے نکل جانے کا اندیشہ ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نیند اس کی دلیل ہے، دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنا کر علت بنایا ہے۔

(۴) معنوی اور حکمی کی مثال مرکب علت کا آخری جزو ہے کہ ایک حد تک وہ مؤثر بھی ہے حکم بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے لیکن نہ اس کے لئے وہ وضع کی گئی اور نہ اس کی طرف اضافت ہے مثلاً یہ صورت کہ "قریبی رشتہ دار غلام کے مالک ہونے سے آزاد ہو جاتا ہے" اس جگہ آزادی کی علت قرابت اور ملک دونوں ہیں ملک دو میں کا آخری ہے پہلے کو چھوڑ کر حکم کی نسبت ملک کی طرف کر دی گئی کہ مالک ہونے سے آزاد ہو جاتا ہے قرابت کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

(۵) صرف اسمی کی مثال ایجاب معلق (کسی شرط پر کوئی بات معلق ہو) ہے کہ حکم کی اضافت تو اس کی طرف ہو سکتی ہے لیکن شرط کی وجہ سے نہ حکم مقارن ہوتا اور نہ اثر کرتا ہے جیسے "کفارہ" کے لئے قسم کی حیثیت قسم توڑنے کی حیثیت سے پہلے ہوتی ہے کہ اس کی طرف "کفارہ" کی نسبت بیشک ہے لیکن وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے۔

(۶) صرف معنوی کی مثال مرکب علت کا پہلا جزو ہے کہ اس کو تاثیر میں یقیناً دخل ہوتا ہے جیسے (۴) کی مثال میں قرابت ہے۔

فقہار کا اس میں اختلاف ہے کہ علت مرکب کے اجزا کی الگ الگ تاثیر ہے یا نہیں بعض فقہار کہتے ہیں کہ تمام علت تمام معلول میں مؤثر ہوتی ہے الگ اجزار کی تاثیر وہ نہیں مانتے ہیں لیکن محققین کا مسلک ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ الگ اجزار کی تاثیر بھی ہو سکتی ہے چنانچہ مرکب مرض کی مرکب دوا کی الگ الگ تاثیر سے کسی کو انکار نہیں ہوتا وہی حال مرکب علت کے اجزا کا بھی سمجھنا چاہئیے۔

(۷) صرف حکمی کی مثال شرط کا وجود ہے اس حکم کے لئے جو شرط پر معلق ہے یا مرکب سبب کا آخری جزو ہے لیکن مثال کے لئے زیادہ موزوں شرار قریب (رشتہ دار کا خریدنا) ہے کہ یہ اس ملک کے لئے ہے جو آزادی کو واجب کرنے والی ہے۔

غرض اس طرح علت کی سات قسمیں بنتی ہیں ایک تین سے مرکب تین دو سے مرکب اور تین مفرد (فقہار

کے نزدیک ایک شرعی حکم بھی دوسرے حکم کی علت بن سکتا ہے ایسے ہی کبھی علت "مرکب" ہوتی ہے جیسے کیل (موجودہ دور میں وزن) اور جنس سود کی علت ہے۔[1]

علت کے موانع کا بیان

فقہائے علت کے چند "موانع" بیان کئے ہیں کہ یہ جب پائے جائیں گے تو علت اپنا مقام نہ حاصل کر سکے گی۔

(۱) وہ علت جو علت بننے ہی نہ دے جیسے آزاد انسان کی بیع اس میں "حریت" مانع ہے۔

(۲) وہ جو علت کی تاثیر کو اور تمام ہونے کو روک دے جیسے دوسرے آدمی کے غلام کی بیع اس میں اجازت کے بغیر بیع تام نہیں ہو سکتی۔

(۳) وہ جو حکم کی ابتدا کو روک دے جیسے بیچنے والے کا خیار شرط مشتری (خریدنے والے) کی ملکیت کو روک دیتا ہے باوجودیکہ مؤثر ہے لیکن تاثیر موقوف ہے۔

(۴) وہ جو حکم کو تمام ہونے سے روک دے اگرچہ ابتداءً ثابت ہو جائے جیسے خیار رویۃ (دیکھنے پر اختیار) ملک تام نہیں ہوتی جب تک دیکھ نہ لے۔

(۵) وہ جو حکم کو لازم ہونے سے روک دے جیسے خیار عیب (عیب نکل آنے پر اختیار[2]) رہی یہ بات کہ بعض صورتوں میں علت پائی جائے اور حکمت نظر نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حکمت "تبعاً" ہوتی ہے لیکن خفا کی وجہ سے وہ نظر نہیں آتی۔ دراصل علت کی شکل میں حکمت ہی کو منضبط بنایا گیا ہوتا ہے اس لئے اصل اعتبار علت کا ہوگا اور حکم کے لئے وہی مدار قرار پائے گی۔

سبب کے احکام اور قسمیں

اوپر سبب کا ذکر آچکا ہے اس کے احکام کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) کسی جگہ علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوگی نہ کہ سبب کی طرف۔ ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر اس کی نسبت یقیناً سبب کی طرف ہوگی۔

مثلاً کسی نے بچہ کے ہاتھ میں چھری دیدی اور اس نے چھری سے اپنی گردن کاٹ لی تو دینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ علت تو دبچہ کا فعل موجود ہے اور اس کی طرف نسبت میں کوئی دشواری بھی نہیں ہے اسی طرح چور کو

---

[1] کتاب التحقیق ص ۲۲۶ و شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم ص ۲۴۵ [2] شرح مسلم الثبوت فی الموانع۔

کسی نے مال کی نشاندہی کی اور چور نے چوری کر لی تو نشان دہی کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ علت چوری فعل موجود ہے یا بچّہ کو جانور پر سوار کیا بچّہ نے اس کو دوڑایا پھر جانور بائیں دائیں مڑا اور بچّہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ ہاں اگر اسی نے جانور کو دوڑایا بھی ہے تو اس صورت میں ضامن ہوگا کیونکہ گرانے کی نسبت اس کی طرف ہو سکتی ہے۔

(۲) سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے یہ اس وقت جبکہ سبب علت کو ثابت کرنے والا ہو ایسی صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اور سبب "علۃ العلت" کی پوزیشن میں ہوگا۔ مثلاً کسی نے جانور ہانکا اور اس نے کچھ تلف کر دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کے چلنے کی نسبت ہانکنے کی طرف ہوگی اگرچہ جانور کا فعل تلف کی علت ہے لیکن اس علت کو پیدا کرنے والا سبب (ہانکنا) ہے۔

اسی طرح گواہ کی شہادت سے کسی کی حق تلفی ہوئی اور پھر گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں گواہ ضامن ہوگا اگرچہ حق تلفی کی علت قاضی (حاکم) کا فیصلہ ہے لیکن اس علت کو ثابت کرنے والی گواہی ہے ان صورتوں میں جانور اور قاضی دونوں ایک پوزیشن میں ہیں۔ جانور ہانکنے والے کے قبضہ میں ہے او قاضی گواہوں کے قبضہ میں ہے کہ ثبوت کے بعد اس کے مطابق فیصلہ کرنے پر وہ مجبور ہے۔

(۳) سبب علت کے قائم مقام بنتا ہے جبکہ اصلی علت سے واقفیت دشوار ہو ایسی صورت میں حکم کا مدار وہ سبب ہی ٹھہرتا اور علت کا کام دیتا ہے جیسے نیند (سبب) حدث (علت) کے قائم مقام ہے نیند سے وضو ٹوٹ جائیگا حقیقت حدث کی طرف توجہ کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کا پتہ لگانا بھی دشوار ہے۔

(۴) کبھی غیر سبب کو بھی مجازاً سبب کہتے ہیں جیسے کفارہ کا سبب یمین (قسم) کو ٹھہراتے ہیں حالانکہ اس کا سبب حنث (قسم توڑنا) ہے۔

اس طرح سبب کی چار قسمیں بنتی ہیں (۱) سبب حقیقی جس کی تعریف پہلے گذر چکی (۲) سبب علت کے معنی میں نمبر ۲ ہے (۳) سبب کہ اس کے لئے علت کا شبہ ہے نمبر ۳ ہے اور (۴) سبب مجازی نمبر ۴ ہے[1]

---

[1] کتاب التحقیق بحث قیاس

شرط کے احکام اور قسمیں

شرط کا ذکر بھی پہلے آچکا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں:

(۱) شرط محض۔ تعریف پہلے گزر چکی۔

(۲) شرط علت کے معنی میں ہو۔ یہ اس صورت میں جبکہ ایسی علت نہ موجود ہو کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جا سکے۔ جیسے کنوئیں میں انسان کے گرنے کی شرط رستہ میں کنواں کھودنا ہے۔ گرنے کی علت "ثقل" ہے اور چلنا سبب ہے۔ چونکہ زمین میں روکنے کی قوت تھی وہ عمل ثقل کو روک رہی تھی کنواں کھودنے کی وجہ سے وہ قوت زائل ہو گئی ثقل (علت) امر طبعی ہے اور چلنا (سبب) مباح ہے ان دونوں کی طرف حکم (تلف) کی نسبت نہیں ہو سکتی لامحالہ شرط علت کے قائم مقام بنے گی اور کھودنے والے پر ضمان دینا واجب ہو گا یہی حکم کنوئیں میں ۱۰وال کے گرنے کا ہے اس کی تفصیلی جزئیات فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہئے۔

اور اگر ایسی علت موجود ہو جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تو پھر شرط کو علت نہ بنائیں گے مثلاً کنوئیں میں گرنے والے کے ورثہ اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا کہ وہ خود بخود گر گیا ہے یا اپنے کو قصداً گرایا ہے تو اس صورت میں (حافر) کھودنے والے کا قول معتبر ہو گا کیونکہ علت کی صلاحیت گرنے والے کے فعل میں موجود نکلی پھر شرط کو علت قرار دینے کی کوئی وجہ باقی نہ رہی۔

(۳) شرط کہ اس کے لئے سبب کا حکم ہے مثلاً کسی نے اصطبل کا پھاٹک کھولا یا پنجرہ کی کھڑکی کھولی اور گھوڑا بھاگ گیا یا پرندہ اڑ گیا۔ اس مثال میں کھولنا شرط ہے کیونکہ وہ رکاوٹ کو دور کرتا ہے جس طرح کنواں کھودنا گرنے سے رکاوٹ دور کرنا تھا لیکن یہاں شرط سبب کے قائم مقام ہے اور درمیان میں گھوڑے اور پرندے کا فعل موجود ہے اس بنا پر تلف کی اضافت کھولنے کی طرف نہ ہو گی اور تاوان نہ دینا پڑے گا بخلاف کنواں کھودنے کی صورت کے کہ وہاں شرط علت قرار پائی تھی اور صلاحیت والی علت موجود نہ تھی۔

(۴) شرط اسمی۔ یہ اس صورت میں جبکہ کسی حکم کی دو شرطیں ہوں اور ان میں سے پہلی موجود ہو۔ شرط اس بنا پر کہیں گے کہ حکم اس کا محتاج ہے اور اسمی اس بنا پر کہ جب تک دوسری شرط نہ پائی جائے حکم نہ پایا جائے گا ایسی صورت میں یہ شرط برائے نام ہی ہو گی حکماً نہ ہو گی۔

(۵) شرط علامت کے معنی میں ہو جیسے "احصان" زنا کے باب میں علامت کے معنی میں ہے[1]

احصان دراصل ایک وصف ہے جس کا لحاظ "زنا" کی سزا میں شرعی نقطۂ نظر سے کیا جاتا اور اس کی وجہ سے سزا میں تفاوت قائم ہوتا ہے مثلاً ایک شخص آزاد، عاقل، بالغ مسلمان، شادی شدہ اور اپنی بیوی کے پاس جا چکا ہو تو وہ "محصن" کہا جائیگا۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ احصان اس جگہ شرط کے معنی میں نہیں ہے۔ علامت کی مزید تقسیم غالباً فقہائے نہیں کی اسی بناء پر مروجہ کتابوں میں مذکور نہیں ہے۔

قیاس کی شرطوں کا بیان

علت سبب وغیرہ کے بعد اب ہم اصل قیاس کی شرطیں بیان کرتے ہیں جن کا تعلق (۱) حکم (۲) اصل اور (۳) فرع سے ہے۔

حکم سے متعلق شرطیں

حکم سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں (۱) حکم کی علت عقل سے سمجھی جا سکتی ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ ماورائے عقل ہو تو وہاں قیاس درست نہ ہو گا جیسے نماز کی رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ کے مقادیر وغیرہ کہ ان میں قیاس درست نہیں ہے۔

زکوٰۃ کی مقدار اور مقداریں تناسب ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے مقداریں بیشک قیاس کی گنجائش نہیں ہے لیکن مقداریں تناسب پیدا کرنے کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے بشرطیکہ تناسب کا لحاظ کرکے شارع نے مقادیر مقرر کئے ہوں۔

(۲) حکم کی استثنائی صورت نہ ہو مثلاً رسول اللہ ﷺ نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے والے سے فرمایا۔

اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك[2]۔ اپنا روزہ پورا کرلو اسکی قضا نہیں ہے بس اللہ نے تمہیں کھلا پلا دیا۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ کھانے پینے کی جنس سے جو چیز جس طرح اندر جائے اس سے روزہ ٹوٹ جانا چاہیئے لیکن مذکورہ حدیث کی وجہ سے مذکورہ صورت قیاسی حکم سے مستثنیٰ قرار پائی ہے۔

(۳) حکم کسی خاص واقعہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ بن ثابت (صحابی) کے بارے میں خاص واقعہ کے تحت فرمایا۔

---

[1] کتاب التحقیق بحث قیاس [2] دارقطنی وغیرہ۔

من شهد له خزیمة فهو حسبه۔ جس کے لئے خزیمہ نے تنہا شہادت دی بس وہ کافی ہے۔

اس قسم کے مواقع میں "حکم" خصوصی تاثر کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ تاثر شرافت وفضیلت کا مستحق ٹھہراتا ہے اس سے قانونی کلیہ نہیں ثابت ہوتا۔

(۴) حکم منسوخ نہ ہو۔ موقع ومحل کی مناسبت سے ایک حکم دیا گیا جب وہ مناسبت ختم ہوگئی تو دوسرا حکم اس کی جگہ آگیا اب غیر موقع ومحل میں سابق حکم پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۵) حکم شرعی ہونا چاہیئے غیر شرعی حکم میں اصطلاحی قیاس صحیح نہ ہوگا۔

اصل سے متعلق شرطیں

اصل سے متعلق شرطیں یہ ہیں:۔

(۱) اصل کے حکم کی دلیل ایسی نہ ہو کہ وہ فرع کے حکم کو بھی شامل ہو ورنہ حکم دلیل سے ثابت ہوگا اور قیاس کی ضرورت نہ باقی رہے گی۔

(۲) اصل کا حکم کسی دوسری اصل کا فرع نہ ہو بلکہ وہ حکم مستقل یا لذات ہو مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر اور تیمم کو نماز پر قیاس کیا جائے یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ حکم مستقل نہیں ہے بلکہ فرع ہے۔

لیکن اگر حکم کے بجائے خود اصل کسی دوسری اصل کی فرع ہے اور ان دونوں اصل میں ایک ہی علت پائی جاتی ہے تو اس صورت میں قیاس درست ہوگا مثلاً سرکہ کو زیتون کے تیل پر قیاس کیا جائے اور علت "وزن" جو دونوں میں مشترک ہے اور زیتون کے تیل کو نمک پر ایک ہی علت کی بنا پر قیاس کیا جائے۔

امام احمد بن حنبل صرف پہلی صورت میں قیاس کو درست کہتے ہیں۔

فرع سے متعلق شرطیں

فرع سے متعلق چند شرطیں یہ ہیں:۔

(۱) فرع کی علت اصل کی علت کے برابر ہو یعنی دونوں کی ایک علت ہو اگرچہ ڈگری اور قوت وضعف میں فرق ہو جیسے نبیذ (جھاگ آیا ہوا شیرہ) اور خمر (شراب) کی حرمت میں دونوں کی ایک علت (نشہ) ہے۔ اگرچہ دونوں کی نوعیت اور اس لحاظ سے علت کی قوت وضعف میں فرق ہے۔

اسی طرح دونوں کے حکم میں مساوات ہونا ضروری ہے جیسے صغیر (نابالغ بچہ) کے نکاح کی ولایت کو مال کی ولایت پر قیاس کیا جاتا ہے اور حکم میں مساوات ہے۔

(۲) فرع میں اصل کا حکم بدلنے نہ پائے۔ امام شافعیؒ ذمی کے ظہار (بیوی کو ماں وغیرہ محرمات کے ساتھ تشبیہہ دینے کو کہتے ہیں) کو مسلم کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اس شرط کی وجہ سے اس قیاس کو درست نہیں کہتے ہیں کیونکہ ذمی میں کفارہ کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حکم میں تبدیلی لازم آتی ہے۔

(۳) فرع کا حکم اصل کے حکم پر مقدم نہ ہو یعنی نزول حکم کے لحاظ سے فرع کا حکم پہلے نازل ہوا ہو اور اصل کا حکم اس کے بعد نازل ہوا ہو جیسے نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا حالانکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا ہوا اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا ہے[1]

قیاس کا محل اور حکم

قیاس کی مذکورہ تفصیل کے بعد قیاس کے موقع ومحل اور حکم کا بیان درج ذیل ہے فقہاء کے نزدیک قیاس کے وہی مواقع ہوں گے جہاں قرآن وسنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔

"خبر واحد" کو بھی قیاس پر مقدم رکھتے ہیں البتہ امام مالکؒ کے بارے میں مشہور رہے کہ وہ خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اسی طرح جو قیاس کسی نص کے مقابل ہو وہ مردود قرار دیا جائے گا مثلاً رسول اللہ ﷺ نے ایک واقعہ میں نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ وضو نہ ٹوٹے اس قسم کی صورتوں میں "نص" پر عمل ہوگا اور قیاس باطل قرار پائے گا۔

قیاس کا حکم یہ ہے کہ اس میں ظن غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے خطاء کا احتمال اس میں بہرحال موجود رہتا ہے قیاس سے اونچی دلیل (قرآن وسنت واجماع) نہ ہونے کی صورت میں فقہا اس پر عمل ضروری قرار دیتے ہیں۔

---

[1] شرح مسلم الثبوت بحث قیاس۔

(۵) استحسان

فقہ اسلامی کا پانچواں ماخذ "استحسان" ہے۔

استحسان کی تعریف

"استحسان" کے لغوی معنی کسی شے کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں، عد الشئ حسنا اور فقہا کی اصطلاح میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں ایک کو کسی معقول دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا نام استحسان ہے، ذیل میں افادہ کے لحاظ سے چند تعریفیں نقل کی جاتی ہیں:۔

قطع المسئلة عن نظائرها بما هو اقوى[1] — کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بنا پر اس کے نظائر سے الگ کر لینا۔

العدول عن قياس الى قياس اقوى[2] — ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس اختیار کرنا۔

العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه بوجه هو اقوى[3] — مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے کسی قوی وجہ کی بنا پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا۔

استحسان کی اہمیت وضرورت

انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن اس قدر وسیع ہے کہ قاعدہ وقانون میں ان کا سمیٹنا نہایت مشکل ہے، ضرورتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پہلے پڑتی ہے پھر انھیں منظم شکل دینے کے لئے قاعدہ وقانون مقرر کئے جاتے ہیں، زمان ومکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع اور نئی نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں کہ کبھی قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں، ایسی حالت میں فقہا "ضرورت" کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں مزید وجہ ترجیح تلاش کرتے ہیں، اور اس کی بنا پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر

---

[1] کتاب التحقیق، استحسان [2] ایضاً [3] منہاج الاصول، استحسان۔

دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں فقہاء ایسا کرنے پر اس لئے مجبور رہیں کہ الٰہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگی ہو اور اس کے ذریعہ احکام معلوم کر کے فلاح و بہبود میں اضافہ اور مضرت کا دفعیہ ہو سکے' استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول یا "ماخذ" ہے درج ذیل تصریحات سے اس حقیقت پر روشنی پڑتی ہے:۔

الاستحسان ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس[1] — استحسان ظاہری قیاس چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کی ضرورتوں کے زیادہ موافق ہو۔

الاستحسان طلب السهولة فى الاحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام[2] — استحسان ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن میں خاص و عام سب مبتلا ہیں۔

الاخذ بالسعة وابتغاء ما فيه الراحة[3] — استحسان فراخی پر عمل کرنے اور اس میں راحت کی صورت تلاش کرنے کا نام ہے۔

ان سب کا حاصل مشکل کو چھوڑ کر آسان صورت اختیار کرنا ہے "ترك العسر لليسر" کہ الٰہی حکمت یہی ہے چنانچہ۔

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۔ (النساء ع ۵) — اللہ تمہارے لئے آسانی اور سہولت چاہتا ہے تم کو دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

خير دينكم اليسر[4] — تمہارا اچھا دین یسر ہے۔

حضرت علیؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت ارشاد فرمایا:۔

يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا اقَرِّبَا وَلَا تُنَفِّرَا ۔ (الحديث) — لوگوں کے لئے آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا ان کو قریب لانا متنفر نہ بنانا۔

اس یسر اور عسر کا مطلب پہلے گذر چکا، اور مزید تفصیل اصول و کلیات کے ذیل میں آئے گی۔

---

[1] المبسوط فی الاستحسان [2] ایضاً [3] المبسوط ج ۱۰ فی الاستحسان [4] ایضاً [5] مسند احمد

قدیم قانون میں استحسان سے ملتا جلتا ایک اصول	جن ضروریات وحالات کے پیش نظر فقہاء نے استحسان کا اصول وضع کیا ہے، تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتا جلتا

ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے، یونانیوں میں "اے پائی کیا (E Pieikeia) کے نام سے یہ اصول مشہور ہے اور رومیوں میں اکیوٹی (Aequita) کے نام سے پایا جاتا ہے۔

ارسطو نے کہا ہے کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو اس اصول کے ذریعہ اس کی اصلاح کی جاتی ہے۔

سسرو کی تصنیفات میں جا بجا نصفت اور قانون کا فرق بتلایا گیا ہے اور نصفت کو قانون کی سختی میں اعتدال پیدا کرنے والا قرار دیا گیا ہے۔

یہ واضح رہے کہ قانون کی کتابوں میں نصفت کے کئی معنی مذکور ہیں، ان میں سے ایک معنی استحسان کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے۔

قانون کی کتابوں میں اس اصول کے وضع کرنے کے وجوہ بھی مذکور ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے:۔

اس کی ابتدا روما میں پردیسیوں کے حقوق و فرائض کی حفاظت اور بین الاقوامی معاملات کے تصفیہ نیز ترقی تجارت کے خیال سے ہوئی تھی، اس زمانہ میں یہ بات نہایت دشوار تھی کہ کوئی قوم دوسری قوم کے رسم و رواج اور قانون کو قبول کر لیتی۔ اس کے لئے روما کے مقننین نے چند ایسے اصول مقرر کئے جن کے تحت باہمی معاملات کا تصفیہ حالات و مقامات کے لحاظ سے وہ کرتے تھے[1]

چونکہ ملکی قانون میں عام اصول بیان کئے جاتے ہیں اور منفرد مقدمات کے مخصوص حالات کا لحاظ نہیں کیا جاتا اس لئے قانون کی عمومیت کے سبب اکثر انفصال مقدمات کے وقت لوگوں کے حق میں ناانصافی ہوتی ہے، اور کبھی قانون مقرر کرتے وقت بعض گوشے مقننین کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں جن کی بنا پر دوسرا فریق موزوں چارۂ کار نہیں اختیار کر پاتا اور نقصان اٹھاتا ہے۔ ایسی کل ضرورتوں میں کہ قانون نے دادخواہوں کی ضرورتوں کے موافق چارۂ کار اور دادرسی کے بتلانے سے اغماض

[1] ملاحظہ ہو قدیم قانون ص ۳۵ و اصول قانون ج ۱ ص ۲۶۱ قدیم قانون از ص ۴۵ تا ۴۰۔

کیا ہے، عدالتوں کو قانون کے حدود سے تجاوز کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور قدرتی انصاف کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔

قدرتی انصاف یہ ہے کہ:

فیصلہ ان ہدایت کے مطابق کیا جائے جو عقل اور ایمانداری کے تقاضے سے پیدا ہوتی ہیں اسی سلسلہ کی تصریح یہ ہے۔

قدیم مذہبی چانسروں نے اکثر بنیادی اصول مذہبی قانون سے اخذ کئے ہیں، بعد کے چانسری ججوں نے اکثر قانونِ روما سے کام لیا ہے جس کے قواعد بہ نسبت مذہبی قوانین کے دنیوی تنازعات کے تصفیہ میں زیادہ کارآمد تھے[1]

اس کا حاصل یہ ہے کہ تمدنی ضروریات اور ملکی مصالح کے پیش نظر قدیم قانون میں "نصفت" کی تجویز پر عمل کیا گیا تھا، "استحسان" کی تجویز بھی بڑی حد تک ان ہی مصالح اور ضروریات کے پیش نظر عمل میں لائی گئی ہے۔

قرآن حکیم میں لفظ استحسان کے مفہوم کی طرف اشارہ

قرآن حکیم میں "استحسان" کی بنیاد یہ آیتیں بیان کی جاتی ہیں:

فَبَشِّرْ عِبَادِیَ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (الزمر ع ۳۹)	میرے ان بندوں کو خوش خبری دیدیجیے کہ وہ جو بات سنتے ہیں ان میں "احسن" کی اتباع کرتے ہیں۔
وَاْمُرْ قَوْمَكَ یَاْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا۔ (الاعراف ع ۱۷)	اپنی قوم کو حکم دیدیجیے کہ وہ احسن کام کو اختیار کریں۔

استحسان کی ضرورت کے بارے میں یہ آیتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں:

مَا جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج ع) اللہ نے دین میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں کی۔

یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔

---

[1] قدیم قانون ص ۳۵۔

الْعُسْرَ۔ (البقرہ ع ۲۳) — مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا۔ — اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت اور برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

سنت میں استحسان کے استعمال کی طرف اشارہ — استحسان کے ثبوت میں یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن۔ — جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

یہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جو موقوف ہے[1] جیسا کہ پہلے گذر چکا

خیر دینکم الیسر۔ (الحدیث) — تمہارا اچھا دین یسر (آسانی) ہے

یسر کے بارے میں حضرت علیؓ اور معاذؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہدایت اوپر گذر چکی۔ اسی طرح یسر اور آسانی سے متعلق رسول اللہ صلعم کے جتنے ارشادات ہیں وہ سب اس کے ثبوت میں ہو سکتے ہیں

صحابہؓ کے طرزِ عمل سے استحسان کا ثبوت — صحابہؓ کے طرزِ عمل سے استحسان کا ثبوت میراث کا مسئلہ ہے۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوتا ہے۔ اس کے ورثا میں شوہر، والدہ، دو سگے بھائی، اور دو ماں شریک بھائی ہیں۔ علم میراث کے قاعدہ کے مطابق سگے بھائی عصبات میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی اصحاب فروض میں شامل ہیں۔

اصحاب فروض وہ ہیں جن کے حصے وحی الٰہی نے مقرر کر دئے ہیں اور عصبات وہ ہیں جن کے حصے متعین نہیں ہیں بلکہ اصحاب فروض سے جو بچتا ہے وہ اس کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

مذکورہ صورت میں شوہر کو نصف، والدہ کو چھٹا حصہ اور ماں شریک بھائیوں کو تہائی حصہ ملے گا۔ قیاسی قاعدہ کے مطابق اس تقسیم کے بعد کچھ نہیں بچتا کہ سگے بھائیوں کو دیا جائے۔ اس بنا پر وہ محروم ہو جائیں گے اور ماں شریک بھائی اپنا حصہ لے لیں گے۔

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۵۸۔

ظاہر ہے کہ اس تقسیم میں سگے بھائیوں کا نقصان ہے جبکہ میّت سے ان کا دوہرا رشتہ (ماں اور باپ دونوں جانب سے) قائم ہے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے جب یہ واقعہ پیش ہوا تو انھوں نے سگے بھائیوں کے نقصان کے دفعیہ کی غرض سے قیاسی قاعدہ چھوڑ دیا اور ان کو ماں شریک بھائیوں میں شامل کر کے تہائی میں سب کو حقدار بنایا۔

اسی طرح میراث میں پوتے کا مسئلہ ہے، جب دادا کی حیات میں باپ کا انتقال ہو جائے اور باپ کے پاس کوئی مال نہ ہو تو ایسی صورت میں پوتے کو میراث نہ ملے گی کیونکہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی استحسان کے ذریعہ حل کرنے کے قابل ہے۔

استحسان کی بنیاد چار چیزیں بنتی ہیں

فقہائے استحسان کی عمومیت کو قیاسِ خفی میں سمیٹ کر بیان کیا ہے، چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔

قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو۔ زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے، قیاس خفی وہ ہے کہ غور و فکر اور دقّتِ نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو[۱]

بسا اوقات قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا، بلکہ کتاب و سنت کی نص ہوتی ہے، اجماع ہوتا ہے، یا "ضرورۃ" ہوتی ہے، ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اور اس وقت اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے:۔

کل دلیل فی مقابلۃ القیاس الظاھر نص او اجماع او ضرورۃ[۲] — ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابل ہو خواہ نص ہو، اجماع ہو یا ضرورۃ ہو۔

اس طرح قیاس ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا اس کو چھوڑنے پر آمادہ کرنے والی اور اس کے خلاف حکم کو ترجیح دینے والی چار چیزیں ہیں (۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورت اور (۴) قیاس خفی اور ان سب پر استحسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ بحث اصولی نہیں، صرف استعمالی ہے، اس

---

[۱] شرح مسلم الثبوت ۱۸۱ [۲] ایضاً۔

بنا پر فقہاء اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے، اور قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں، البتہ تشریح و توضیح کے مرحلہ میں ہر ایک کی وضاحت کر دیتے ہیں، ان چاروں کی مثالیں یہ ہیں:۔

نص، اجماع، ضرورت اور قیاس خفی ہر ایک کی مثال

(۱) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں "نص" کی مثال:

بیع سلم (جس مال پر معاملہ کیا گیا ہو وہ موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) کا معاملہ ہے، قیاس ظاہر کے مطابق یہ بیع درست نہ ہونی چاہئیے، کیونکہ جو چیز بیچی جاتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی ہے، حالانکہ شے کی موجودگی بیع کی صحت کے لئے ضروری ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے:۔

من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وذن معلوم الی اجل معلوم[1] — جو شخص تم میں سے بیع سلم کرنا چاہے، اس کو چاہئیے کہ پیمانہ، وزن اور مدت متعین کر کے کرے۔

(۲) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں اجماع کی مثال:

مثلاً قیمت طے کر کے جوتا بنانے کا آرڈر دیا اور اس کی ناپ بھی دیدی، قیاس ظاہر کے مطابق یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہئیے، کیونکہ جوتا بعد میں تیار ہو گا۔ معاملہ کے وقت وہ موجود نہیں ہے۔ لیکن لوگوں کے عملدرآمد کی بنا پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ یہ معاملہ جائز ہے۔ اس لئے قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل ہو گا۔

(۳) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں "ضرورت" کی مثال:۔

مثلاً برتن جب ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہونی چاہئیے، کیونکہ وہ نچوڑے نہیں جا سکتے اور قیاسی قاعدہ کے مطابق نجاست نکالنے کے لئے نچوڑنا ضروری ہے، لیکن ضرورت اور حرج کے دفعیہ کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل کر کے دھونے کے بعد ان کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا، اسی طرح اگر کنواں اور حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہئیے، کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، لیکن ضرورت

---

[1] کتب حدیث

کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کرکے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا۔

(۴) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں قیاس خفی کی مثال :-

مثلاً جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جھوٹا بھی حرام ہے، کیونکہ جھوٹے میں لعاب کا اثر ہوتا ہے، اس اصول کی بنا پر پنجہ سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہئیے کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے لیکن قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں، چونچ ہڈی ہوتی ہے جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے، کھاتے پیتے وقت یہ پاک (چونچ) دوسری پاک چیز سے مل جاتی ہے جس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں ہے، بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنا ہے، یہ نجس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اس کو ناپاک بنا دے گا، اس بنا پر پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اور قیاس ظاہر چھوڑ کر استحسان (قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا۔

استحسان کی چار قسمیں

گزشتہ تفصیلات کے مطابق فقہاء کے نزدیک استحسان کی چار قسمیں ہیں (۱) استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت (۴) استحسان قیاسی۔ استحسان کی پہلی اور دوسری قسم میں (کہ قیاس ظاہر کے مقابلہ میں نص یا اجماع ہوتا ہے) کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے، قاعدہ کے مطابق لازمی طور سے ان میں قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا، دوسری اور تیسری قسم کی تفصیل یہ ہے۔

(۳) استحسانِ ضرورت۔

قیاسی مسائل اگرچہ ایک ہی جنس کے اور ایک ہی مشترک بنیاد (علت) پر ہوتے ہیں لیکن بسا اوقات مخصوص حالات و مواقع کی بنا پر نتائج اور ردعمل کے لحاظ سے وہ یکساں مفید اور مصلحت و ضرورت کے حامل نہیں ہوتے ہیں نیز ان پر عمل کرنے سے کہیں دشواری پیدا ہوتی ہے اور کہیں وہ ضرر رساں اور غیر منصفانہ نظر آتے ہیں، ایسی حالت میں الٰہی حکمت کے مطابق فطری طور پر انھیں چھوڑنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حصولِ مصلحت کی خاطر دوسری راہ اختیار کرنی پڑتی ہے، فقہاء نے استحسانِ ضرورت

کا حکیمانہ طریقہ ایسے ہی مواقع کے لئے وضع کیا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان مواقع میں ان ہی ضرورتوں، مصلحتوں اور دفع مضرت کا لحاظ ہوگا، جو الٰہی حکمت کے موافق ہوں گی اور شارع نے قانون سازی میں انھیں امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہوگا ہماری خود ساختہ ضرورت و مصالح اس میں شامل نہ ہوں گی، ذیل میں فقہاء کی بیان کردہ مصالح کی تعریف اور تقسیم بیان کی جاتی ہے تاکہ اصل حقیقت اور واقعی ضرورت کے سمجھنے میں دشواری نہ ہو تعریف یہ ہے:

ما یرجع الی قیام حیاۃ الانسان وتمام عیشہ ونیلہ ماتقتضیہ اوصافہ الشھوانیۃ والعقلیۃ علی الاطلاق[1]

مصالح وہ ہیں جن کا تعلق حیات انسانی کے قیام اور اس کی تکمیل سے ہو اور جن کے ذریعہ انسان اپنی شہوانی و عقلی اوصاف کے فطری تقاضوں کو پورا کرے۔

بنیادی حیثیت سے ان مصالح کی تین قسمیں ہیں:

مصالح کی تین قسمیں

(۱) مصالح ضروریہ (۲) مصالح حاجیہ اور (۳) مصالح تحسینیہ ان کے علاوہ کچھ ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی بھی ہیں، جو ان میں سے ہر ایک کی تکمیل کرنے والی ہیں، اس طرح ان کی چھ قسمیں بن جاتی ہیں، (۴) مکملات ضروریہ (۵) مکملات حاجیہ اور (۶) مکملات تحسینیہ، ان میں سے ہر ایک کی ترتیب اور تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) مصالح ضروریہ وہ ہیں جو کلیات خمسہ (۱۔ دین ۲۔ نفس ۳۔ عقل ۴۔ نسل ۴۔ اور ۵۔ مال) کی حفاظت کے لئے مقرر ہیں، یہ کلیات ایسی ہیں جن پر انسان کا اپنی اصلی پوزیشن میں قیام و بقا موقوف ہے، اور پھر اس کے واسطہ سے صالح معاشرہ کے وجود کے لئے بھی وہ ناگزیر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ کی شریعتوں نے ان کی حفاظت کی اور ہر دور کے قانون نے ان کا احترام اپنا فرض منصبی سمجھا ہے۔

الٰہی حکمت کے مطابق ان کی حفاظت کا جس طرح انتظام کیا گیا ہے اور اس کے لئے جس قسم کے قوانین بنائے گئے ہیں ان کی چند مثالیں یہ ہیں:

---

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ الخامسۃ ص ۲۵۔

(۱) حفاظت دین کی خاطر عبادات مقرر ہوئیں کہ ان کے بغیر دین کی تشکیل نہیں ہوتی، تبلیغ وجہاد فرض کیا گیا کہ ان پر دین کا قیام موقوف ہے۔[۱]

(۲) حفاظتِ نفس کے لئے قصاص مقرر ہوا۔

(۳) حفاظتِ عقل کے لئے نشہ آور چیزوں کے استعمال کرنے والے کے لئے سزا مقرر ہوئی۔

(۴) حفاظتِ نسل کی خاطر نکاح کے احکام مقرر ہوئے اور غیر محل میں شہوت رانی سے منع کیا گیا اور اس کے مرتکب کے لئے سزا مقرر کی گئی۔

(۵) حفاظتِ مال کی خاطر چوری وغیرہ کی سزائیں مقرر ہوئیں، ان کے علاوہ بہت سے احکام مذکورۂ بالا ضروریات کی تکمیل کے واسطے مقرر کئے گئے ہیں، مثلاً کھانے پینے، رہنے سہنے سے متعلق احکام اور ان چیزوں سے متعلق احکام و سزائیں جو حرام و منہیات کے ارتکاب کا سبب بنتی ہیں ان سب کا تعلق نفس اور عقل کی حفاظت سے ہے۔ اسی طرح معاملات و سیاسات وغیرہ سے متعلق احکام حفاظتِ نسل و مال اور دین وغیرہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

(۲) مصالح حاجیہ وہ ہیں جن پر کلیات خمسہ کا قیام وبقا تو موقوف نہیں ہے، مگر ان کے ذریعہ زندگی خوشگوار بنتی، مضرت کا دفعیہ ہوتا، مشقتوں، کلفتوں سے نجات ملتی، اور زندگی کی تمام ان پر خطر راہوں پر قابو حاصل ہوتا ہے جن پر قابو پائے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی حاصل ہوتی اور نہ مدنیت صالحہ پیدا ہوتی ہے۔

ان مصالح کے حصول اور مضرت کے دفعیہ کے لئے بہت سے معاملات مثلاً خرید وفروخت شرکت بٹائی اور کرایہ وغیرہ کے احکام مقرر ہوئے ہیں، اور پھر ان مصالح کو مکمل بنانے کے لئے مہر طلاق، کفارہ وغیرہ سے متعلق احکام ہیں۔

(۳) مصالح تحسینیہ وہ ہیں جن پر نفس زندگی کا قیام وبقا تو موقوف نہیں ہے، لیکن انسان کو دائرۂ انسانیت وشرافت میں رہنے کے لئے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے، مثلاً عمدہ اخلاق، اچھی عادتیں عالی ظرفی

---

[۱] جہاد کے مفہوم اور قیام وبقا کے لئے اس کی اہمیت پر مفصل بحث راقم الحروف کی کتاب "عروج و زوال کا الٰہی نظام" میں ملے گی۔ جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے۔

اور بلند حوصلگی وغیرہ۔

اس سلسلہ میں اخلاقی اصول وضوابط مقرر کئے گئے ہیں نیز تلقین وترغیب کے ذریعہ ان پر کاربند ہونے کی تاکید کی گئی ہے، ان کے علاوہ تعلیم وگفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال وتوازن پیدا کرنے کے احکام کا تعلق ان ہی مصالح سے ہے، اسی طرح ان کے حصول کی راہ میں جو چیزیں رکاوٹ بن سکتی یا کسی طرح بھی اثر انداز ہو سکتی تھیں، ان سب پر پابندی لگائی گئی مثلاً: گندی اور ناپاک چیزوں کے استعمال سے روکا گیا اور پاکیزہ چیزوں کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ اخلاقی زندگی بڑی حد تک ان سے متاثر ہوتی ہے، نیز صدقہ وخیرات کے استعمال سے متعلق احکام عفو ودرگزر کی ترغیب، لین دین میں نرمی وسہولت وغیرہ کا تعلق اسی قسم کے مصالح کے حصول اور دفعِ مضرت سے ہے[1]۔

اصول "استحسان" کا استعمال زیادہ تر تیسرے درجہ کے مصالح میں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اکثر وبیشتر استحسانی مسائل کا تعلق ان ہی سے ملتا ہے۔

فقہا کے مقرر کردہ تقدیم وتاخیر کے اصول

فقہا نے مصالح کے تقدیم وتاخیر کے لحاظ سے بھی درجے اور مرتبے قائم کئے ہیں اور بنیادی حیثیت سے تقدیم وتاخیر میں وہ مصلحت اور ضرورت کی قوت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک مصالح ضروریہ حاجیہ پر مقدم ہوں گے اور حاجیہ تحسینیہ پر مقدم ہوں گے، پھر ہر ایک کی تکملات کو دوسرے کے تکملات پر فوقیت حاصل ہوگی[2]۔

بعض فقہا کی رائے ہے کہ تکملات ضروریہ کو نفس حاجیہ پر تقدم ہوگا، اسی طرح تکملات حاجیہ کو نفس تحسینیہ پر فوقیت ہوگی[3] لیکن یہ اختلاف زیادہ اہم نہیں ہے۔ موقع ومحل کے لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔

پھر ضروریہ میں مقدم حفظِ دین، پھر حفظِ نفس، پھر حفظِ نسب، پھر حفظِ عقل، پھر حفظِ مال ہے،

---

[1] شرح مسلم الثبوت ص ۵۳۵ [2] ایضاً ص ۵۸۳ [3] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۳۱

ایک رائے یہ بھی ہے کہ بعد کے چاروں حفاظتِ دین پر مقدم ہوں گے، کیونکہ ان کا تعلق زیادہ تر انسان کے حق سے ہے اور دین کا زیادہ تر تعلق اللہ تعالیٰ کے حق سے ہے، اور احکام میں انسان کا حق اللہ کے حق پر مقدم ہوتا ہے، مثلاً قصاص ارتداد کی سزا پر مقدم ہے۔ حفاظت مال کی غرض سے کبھی جمعہ اور جماعت کے ترک کی اجازت مل جاتی ہے۔ چار آنے کے برابر نقصان کی صورت میں نماز قطع کرنا جائز ہوتا ہے، ان وجوہ کی بنا پر:

قد کان الاحسن تقدیم ھٰذہ الاربعۃ علی الدینی[1] بعد کے چاروں کی تقدیم دین پر احسن بن سکتی ہے۔

مگر محققین فقہائے ان سب کے جوابات دئے ہیں اور دین کی تقدیم کو برقرار رکھا ہے، یہ اخلاقی معاملہ بھی بڑی حد تک موقع اور محل کے تابع اور اسی لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

شارع نے مصلحت و مضرت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے

یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مصلحت و مضرت اضافی چیزیں ہیں۔ ایک ہی چیز ایک لحاظ سے مفید ہو سکتی اور دوسرے لحاظ سے مضر بن سکتی ہے، کبھی یہ دونوں حیثیتیں برابر ہوتی ہیں۔ اور کبھی ان میں فرق ہوتا ہے۔ شارع نے احکام کے تقرر میں غلبہ کا لحاظ کیا ہے۔ یعنی کسی امر کو اس بنا پر جائز قرار دیا کہ اس میں نفع کا پہلو غالب تھا، اور منع اس بنا پر کیا کہ ضرر و نقصان کا پہلو غالب تھا۔ چنانچہ فقہا کی تصریح ہے کہ:

لیس فی الدنیا مصلحۃ محضۃ ولا مفسدۃ محضۃ والمقصود للشارع ماغلب منھا[2] دنیا میں کوئی مصلحت و مضرت خالص نہیں ہوتی، اسی بنا پر شارع نے ان کے غلبہ کو مقصود بنایا ہے۔

البتہ احکام کی تعمیل میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ ہم ان مصالح کی حقیقت سے واقف بھی ہوں یا وہ ہماری خواہشات اور فکر و نظر سے موافقت کرتے ہوں، شارع نے ہماری دینی و دنیوی فلاح اور ہمارے نفع و نقصان کو سمجھ کر جو احکام (مامورات و منہیات) مقرر کئے ہیں ان کی تعمیل ہمارے

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۳۱ [2] الموافقات ج ۲ لیس فی الدنیا الخ۔

لئے ضروری ہے۔

استحسانِ ضرورت کی مثالیں

استحسانِ ضرورت کی چند مثالیں یہ ہیں۔

(۱) الٰہی شریعت کا قانون ہے کہ اگر امانت دار (امین) سے مالِ امانت تلف ہو جائے اور اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا۔ یہی حکم ہر اس صورت میں ہو گا جہاں امانت کی شکل پائی جائے گی۔ مثلاً شرکت میں کاروبار کرنے والوں میں کسی کے ہاتھ سے مال ضائع ہو جائے یا اپنے خاص ملازم سے مال تلف ہو جائے یا کوئی چیز مستعاری گئی ہو اور مستعیر (عاریۃً لے جانے والا) سے ضائع ہو جائے تو ان سب صورتوں میں تاوان نہ دینا پڑے گا بشرطیکہ حفاظت میں کوئی کوتاہی ان کی جانب سے نہ ہوئی ہو اور ضائع ہونے میں ان کے کسی فعل کو دخل نہ ہو۔

لیکن اس حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہوں گے جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں، مثلاً دھوبی، رنگریز، درزی اور نان بائی وغیرہ، ایسے لوگوں کے ہاتھ سے مال تلف ہو جانے کی صورت میں انھیں تاوان دینا پڑے گا۔ اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ اگر ان سے تاوان نہ لیا جائے گا تو حرص و طمع میں لوگوں کا مال جمع کرتے رہیں گے اور مدتوں واپس کرنے کا نام نہ لیں گے، جس سے مالک کو زحمت ہو گی اور کبھی مال ناکارہ خراب اور ضائع بھی ہو جائے گا۔

البتہ اگر کسی ایسی وجہ سے مال تلف ہو جائے جو ان کے بس سے باہر ہے، مثلاً آگ لگ جائے یا اور کوئی عمومی تباہی کی صورت پیش آجائے تو ان سے تاوان نہ لیا جائے گا۔

(۲) جو چیزیں ناپ تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں وہ سودوالی اشیاء میں شمار ہوتی ہیں، جب ایسی چیزیں کسی کو قرض دی جائیں یا جنس کے عوض میں بیچی جائیں تو برابر سرابر ہونا ضروری ہے ورنہ کمی بیشی میں سود لازم آجائے گا، لیکن اس حکم سے روٹی کی لین دین کی یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ کوئی شخص دو روٹی قرض لے اور وہ ایک ایک چھٹانک کی ہوں، مگر وہ خود ڈیڑھ ڈیڑھ چھٹانک

کی روٹی واپس کرے تو اس کمی بیشی میں سود نہ ہوگا اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ پڑوسیوں کے درمیان اس قسم کا لین دین چلتا رہتا ہے، اور ایسی معمولی باتوں میں احتیاط سے دشواری پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کی چیزوں پر بھی بندش لگا دی جائے تو لوگوں کو چند در چند دشواریاں پیش آئیں گی اور ان کی ضرورتیں نہ پوری ہو سکیں گی، اس حکم میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عام طور پر لوگوں میں رائج ہیں، اور ان میں احتیاط کرنے سے مختلف قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

غرض اس طرح فقہائے احناف نے "استحسان" سے کام لے کر فقہِ اسلامی کی بڑی قیمتی خدمت انجام دی ہے اور اپنے زمانہ کی تمدنی ضروریات اور ملکی و ملی مصالح کے ساتھ فقہِ اسلامی کو ہم آہنگ بنایا ہے، نہ یہ کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا ہے۔

ضرورت و مصلحت کی بنا پر ممنوعات کے مباح ہونے کی حد لیکن بعض ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی بھی ہیں جن میں ممنوعات تک مباح ہو جاتی ہیں ان کے لئے فقہائے نے یہ قواعد مقرر کئے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات	ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں نہ خود نقصان میں پڑنا چاہیے اور نہ دوسرے کو نقصان میں ڈالنا چاہیے۔
لا ضرر و لا ضرار۔	
الضرر یزال	ضرر دور کیا جائے۔

اسی طرح یہ قواعد بھی ہیں:

الضرر لا یزال بالضرر	ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ نہ دور کیا جائے۔
المشقۃ تجاب التیسیر۔	مشقت سہولت کی طالب ہے۔

یہ مذکورہ وسعت اسی قدر رہے جس قدر ضرورت ہوگی اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے مثلاً دائی اور طبیب وغیرہ اسی حد تک "ستر" کے معاملہ میں مستثنیٰ ہیں جس حد تک علاج وغیرہ کے لئے ضرورت ہو۔ ضرورت کی صورتوں کے لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے:

الثابت بالضرورۃ یتقدر	جو کسی ضرورت کی بنا پر ثابت ہو تو ضرورت ہی

بقدر الضرورة[1] کی مقدار سے اندازہ ہوگا۔

اسی طرح جو احکام ضرورت و مصلحت کی بنا پر ہوں گے۔ حالات و زمانہ کی تبدیلی سے جب ضرورت و مصلحت بدل جائے گی تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جیسے کہ علامہ ابن عابدین کہتے ہیں:

بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں زمانہ کے حالات و مصالح کے پیش نظر حکم بیان کیا گیا تھا، لیکن بعد میں نہ وہ اہل زمانہ رہتے ہیں اور نہ وہ حالات و مصالح باقی رہتے ہیں۔ ایسی صورت میں حالات و مصالح کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی لازمی بن جاتی ہے کیونکہ اگر تبدیلی نہ کی جائے تو لوگ مشقتوں اور مضرتوں میں مبتلا ہو جائیں اور اس طرح الٰہی حکمت کی خلاف ورزی لازم آئے گی جو حصولِ منفعت اور دفع مضرت پر مبنی ہے۔

فقہ کی کتابوں میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں فقہاء کے اختلاف کی بڑی وجہ ان ہی مصالح و ضروریات کی تبدیلی ہے۔

ضرورت و مصلحت کی تعیین میں علامہ شوکانی کا یہ اصول سامنے رہے تو زیادہ اچھا ہے:

وان المصالح انما اعتبرت من حیث وضع الشارع لا من حیث ادراک المکلف

مصالح کا اعتبار شارع کی وضع کی حیثیت سے ہوگا۔ مکلف کی سمجھ بوجھ کے مطابق نہ ہوگا۔

علامہ شاطبی کا بیان بھی اس سلسلہ میں نہایت اہم ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:

المراد بالمصالح والمفاسد ما کانت کذلک فی نظر الشرع لا ما کان ملائما او منافرا للطبع[2]

مصالح اور مفاسد سے مراد یہ ہے کہ وہ شارع کی نظر میں مصالح و مفاسد ہوں، اشخاص کی طبیعت کے مناسب ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔

استحسان قیاسی کی تفصیل

استحسان قیاسی کبھی ظاہری اور متبادر قیاس کی رو سے مسئلہ کا ایک حکم ہوتا ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی ہے۔ یا ضرر رساں ثابت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اور زیادہ گہرائی سے دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا اور اس پہلو کو

---

[1] شرح سیر کبیر ص ۱۲۱ [2] الموافقات ج ۱ المراد بالمصالح الخ۔

مدار بنا کر ظاہری قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے۔ فقہاکی اصطلاح میں قیاس خفی اسی کا نام ہے۔ چونکہ اس میں دو قیاس کا تعارض ہوتا اور معقول دلیل کی بنا پر ان میں سے ایک کو ترجیح دی جاتی ہے اس بنا پر اس کو استحسان کہتے ہیں۔

فقہا کے نزدیک اصل اعتبار دلیل (علت) کے اثر کی قوت اور صحت کا ہے ظہور اور خفا کا نہیں ہے اس وجہ سے استحسانی (ترجیحی) صورت وہیں بن سکے گی، جہاں خفی دلیل اپنے اثر کے لحاظ سے ظاہری دلیل (قیاس جلی) کے مقابلہ میں زیادہ صحیح اور قوی ہوگی اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ ظاہری دلیل خفی کے مقابلہ میں اثر کے لحاظ سے زیادہ صحیح اور قوی ثابت ہوگی تو پھر قیاس ہی کو ترجیح حاصل ہوگی ایسے موقع پر لفظ استحسان کا استعمال محض خفاکی وجہ سے ہوتا ہے۔

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ہو تو اس کی چار قسمیں بنتی ہیں:
(۱) قیاس اور استحسان دونوں قوی ہوں (۲) دونوں ضعیف ہوں (۳) قیاس قوی اور استحسان ضعیف ہو (۴) استحسان قوی ہو اور قیاس ضعیف ہو، ان صورتوں میں ترجیح اسی کو حاصل ہوگی جس میں قوت پائی جائے گی۔ چنانچہ صرف چوتھی صورت میں قاعدہ کے مطابق استحسان کو ترجیح ہوگی، اس کی مثال پرندہ کے جھوٹے کی اوپر گذر چکی ہے۔ فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ عبارت آتی ہے:

انا ناخذ بالاستحسان و ترکنا القیاس۔ ہم نے قیاس چھوڑ دیا اور استحسان اختیار کیا۔

اس سے زیادہ تر یہی چوتھی صورت مراد ہوتی ہے کہ استحسان کا اثر قوی اور قیاس کا ضعیف ہونے کی وجہ سے قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے باقی مذکورہ تین صورتوں میں پہلی اور تیسری صورت میں وجہ ترجیح نکال کر قیاس کو ترجیح ہوگی اور دوسری میں ممکن ہے ضعیف کی وجہ سے دونوں کا اعتبار نہ کیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرائن کی وجہ سے کسی ایک کے لئے ترجیحی صورت پیدا کر لی جائے۔

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی صحت کے اعتبار سے ہو تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں:
(۱) استحسان اور قیاس دونوں کے ظاہر و باطن صحیح ہوں (۲) دونوں کے ظاہر و باطن فاسد ہوں،

(۳) قیاس کا ظاہر فاسد ہو اور استحسان کا باطن صحیح ہو (۴) استحسان کا باطن فاسد ہو اور قیاس کا ظاہر صحیح ہو۔

قیاس کی چار قسموں کو استحسان کی چار قسموں سے ضرب دینے سے سولہ قسمیں بنتی ہیں لیکن جس قیاس کا ظاہر و باطن دونوں صحیح ہو اس کو استحسان کی تمام صورتوں (صحت کے لحاظ سے) پر ترجیح حاصل ہوگی اور جس قیاس کا ظاہر و باطن فاسد ہو وہ قبول نہ ہوگا۔ اسی طرح جس استحسان کا ظاہر و باطن صحیح ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی جس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد یا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو اور جس استحسان کا ظاہر و باطن دونوں فاسد ہوں وہ مردود ہوگا اس کے بعد تعارض کی صرف چار صورتیں باقی رہتی ہیں:

(۱) استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح (۲) استحسان کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح اور قیاس کا باطن فاسد اور ظاہر صحیح (۳) استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد (۴) استحسان کا باطن صحیح و ظاہر فاسد اور قیاس کا باطن صحیح و ظاہر فاسد صرف دوسری صورت میں استحسان کو ترجیح حاصل ہوگی اور بقیہ تین صورتوں میں قیاس کو ترجیح دی جائیگی

استحسان قیاسی کی مثالیں

استحسان قیاسی کی مثالیں یہ ہیں:

ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھ کر کہیں چلا گیا دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دیدو۔ امین (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کر لیتا ہے کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے۔ ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ ہے کہ وہ امانت وکیل کے حوالے کر دے۔ جس طرح قرض کی صورت میں جب کوئی شخص اپنے کو وصولی کا وکیل بتائے اور مقروض اس کی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالہ کر دیا جاتا ہے لیکن استحسان کا تقاضہ ہے کہ یہ امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ جس کی امانت ہے اس کا حق امانت کی ذات سے وابستہ ہے اس بنا پر بعینہ امانت کا واپس کرنا ضروری ہے اس کے بدلے میں کسی دوسری شے دینے سے ایک ایسی چیز کی واپسی لازم آئے

گی جس سے اس کا حق وابستہ نہ تھا۔

بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہوتا جو قرض میں دی گئی ہے بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے اس لئے جس رقم سے بھی مقروض قرض ادا کرے گا قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہو جائے گا اور ادا کرنا صحیح ہوگا۔

فرض کیجئے مذکورہ صورت میں اگر اصل شخص یعنی قرض خواہ آکر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل بنایا ہی نہ تھا اس لئے میرا مال بدستور تمہارے ذمہ ہے تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کی ہے اور تصدیق کے بعد مال واپس کیا ہے قرض کی صورت میں تو تاوان کی بات بن جائے گی لیکن امانت میں اس کا حق تاوان (جو امانت والی شے کے بدلہ میں دیا جا رہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ حق نفس امانت سے وابستہ تھا نہ کہ اس کے بدلہ سے غرض اس طرح ایک ایسی دشواری و پیچیدگی پیدا ہوتی ہے کہ اس پر قابو پانا مشکل ہے اس بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا جائے گا اور امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے گی۔

(۲) قرض خواہ کے پاس قرض کی ضمانت کا مال رہن رکھا ہوا ہے قرض خواہ نے قرض معاف کر دیا لیکن رہن کا مال ابھی نہیں واپس کیا تھا کہ اس کے پاس سے تلف ہو گیا ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قرض خواہ اس کا تاوان دے جس طرح قرضدار نے قرض ادا کر دیا اور رہن کا مال ابھی نہیں لے گیا تھا کہ وہ مال قرض خواہ کے پاس تلف ہو گیا تو اس کے تاوان میں قرض کی ادا کی ہوئی رقم قرضدار واپس لے لے گا اور رہن کا تلف شدہ مال اصل قرضہ کے بدلہ میں ہو جائے گا (جبکہ برابر ہوں) لیکن معافی کی صورت میں تاوان نہ دینا پڑے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں قرض خواہ کا دوہرا نقصان ہے کہ اس نے قرض بھی معاف کیا اور تاوان بھی اس کے ذمہ واجب ہوا اور قرضدار کا دوہرا فائدہ ہے کہ قرض بھی معاف ہو گیا اور مال کا تاوان بھی مل گیا۔ بخلاف ادائیگی کی صورت کے کہ اگر تاوان نہ دلایا جائے تو قرضدار کا سراسر نقصان ہوگا کہ اس نے قرض بھی ادا کیا اور رہن رکھا ہوا مال بھی تلف ہوا۔ ایسی صورت میں قرض خواہ فائدہ میں رہے گا کہ اپنا حق تو وصول کر لیا اور جو مال تلف ہوا

وہ دوسرے کا تھا۔

اس نقصان سے بچانے کے لئے فقہائے استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے اور معافی کی صورت میں تلف شدہ مال کو "امانت" قرار دیا ہے، مال ضمانت نہیں سمجھا ہے اور امانت کے لئے یہ قانون ہے کہ اگر حفاظت میں کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے تو اس کا تاوان نہ دینا پڑے گا۔

حاصل یہ کہ فقہاء قیاس جلی کی طرح قیاس خفی (استحسان) سے بھی مسائل کا استنباط کرتے ہیں اور اس کو قیاس ہی کی ایک قسم کہتے ہیں جس طرح جلی میں اشتراک علت کی بنا پر ایک حکم دوسرے پر لگاتے ہیں اسی طرح استحسان میں دقیق اور باریک بات جو علت بنتی ہے اس کے اشتراک کی صورت میں ایک حکم دوسرے پر ثابت کرتے ہیں۔

استحسان کی مخالفت اصول وضوابط کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہے	فقہائے احناف نے بالخصوص اصول استحسان سے بہت کام لیا ہے اور اس کے ذریعہ فقہ کی بڑی مفید خدمت

انجام دی ہے جس سے ان کی دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی کا پورا ثبوت ملتا ہے حنابلہ نے بھی اس اصول کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا ہے۔ امام مالکؒ نے اصول استحسان کو تھوڑے سے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ مثلاً قیاس کے مقابل جب عرف غالب آجائے یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے یا قیاس پر عمل کرنے سے نقصان ہوتا ہو اور مشقت اور دشواری پیش آتی ہو تو ان سب صورتوں میں امام مالک کے نزدیک قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل ہوگا۔ امام شافعی کی جانب یہ بات منسوب ہے کہ انھوں نے اس اصول پر سخت نکیر کی اور یہاں تک فرمایا کہ :۔

من استحسن فقد شرع ای وضع شرعا جدیدا[1] — جس نے استحسان سے کام لیا اس نے نئی شریعت بنائی۔

ایک طرف امام شافعیؒ کے یہ الفاظ ہیں مگر دوسری طرف اوپر ذکر کئے ہوئے استحسان کے مفہوم سے مسائل کا استنباط بھی ان کے یہاں پایا جاتا ہے۔ دراصل پیچیدگی و دشواری دور کرنا نیز ضرورت و

---

[1] منہاج الاصول الباب الثانی فی المردودة الاول الاستحسان ۔

مصلحت کے تقاضہ سے کام لینا وغیرہ ایسی ناگزیر صورتیں ہیں جن سے کوئی شخص نہ انکار کر سکتا اور نہ اس کے بغیر عملی زندگی نباہ سکتا ہے پھر اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ امام شافعیؒ نے ایسا کیوں فرمایا؟ ممکن ہے لفظ استحسان چونکہ انسانی میلان اور خواہش کے دخل پر دلالت کرتا ہے، اس بنا پر بعض برگزیدہ ہستیوں نے اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ کیا ہو۔ اس کے علاوہ اور کوئی معقول وجہ ان کی کتابوں میں بھی نہیں ملتی۔ غالباً اسی وجہ سے محققین شوافع نے کہا ہے کہ،

ان الحق ما قاله ابن الحاجب و اشار اليه الآمدی انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه[1]	حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا اور آمدیؒ نے ان کی طرف اشارہ کیا کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی مخالفت کی وجہ

تعجب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کیا، اور اسی باب میں اس کا بیان بھی کیا ہے غالباً استحسان کے آزادانہ استعمال اور اس کے مقررہ اصول وضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں اس کو تحریف فی الدین کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ جیسا کہ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اور اس کی تائید میں یہود یوں کی مثال اس پر دلالت کرتی ہے:

فيختلس بعض ما ذكرنا من اسرار التشريع فيشرع للناس حسب ما عقل من المصلحة[2]	ہم نے تشریع کے جو اسرار بیان کئے ہیں ان میں سے بعض کو اچک لیا جائے، پھر عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئے احکام مقرر کئے جائیں۔

ورنہ ملی وملکی مصالح کے پیش نظر "استحسان" کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ جس سے کسی صاحب بصیرت کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

---

[1] منہاج الاصول الاول الاستحسان [2] حجۃ اللہ البالغہ ج ا ص ۱۲۰۔

(۶)

استصلاح یا مصالحِ مرسلہ

فقہ اسلامی کا چھٹا ماخذ استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے۔

استصلاح کی تعریف فقہا کی اصطلاح میں "صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے"۔

تعریف یہ ہے:

بناء الاحکام الفقہیۃ علی المقتضی المصالح المرسلۃ۔	مصالح مرسلہ کے اقتضاء پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم کرنا۔

ان تصریحات سے مزید وضاحت ہوتی ہے:

والمصالح المرسلۃ وھی التی لا یشھد لھا اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء وان کانت علی سنن المصالح وتلقتھا العقول بالقبول[1]	مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے لئے شریعت کی نہ کوئی اصل شہادت دے اور نہ لغو کرنے کی کوئی شرعی شہادت ہو اگرچہ وہ (بحیثیت عمومی) مصالح کے طریقوں پر ہوں اور عقل انھیں قبول کرتی ہو۔

دوسری یہ ہے۔

المصالح المرسلۃ وھی التی لم یشھد لھا اصل شرعی من نص او اجماع لا بالاعتبار ولا بالالغاء[2]	مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کی شرعی کوئی اصل (نص یا اجماع) شہادت نہ دے نہ لغو قرار دے اور نہ اعتبار کرے۔

---

[1] الموافقات ج افصل دینی علی ہذہ المقدمۃ، الخ [2] منہاج الاصول۔

ضرورت و مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل کا استنباط کرنا جس طرح "استحسان" میں گزر چکا اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر استصلاح میں ہوتا ہے وہ خاص ہے اور عمومیت کے لحاظ سے یہ عام ہے لیکن دوسری حیثیت سے استحسان عام ہے کہ اس میں قیاس خفی کا زاویۂ نگاہ موجود ہے اور استصلاح خاص ہے کہ اس میں صرف ضرورت و مصلحت کا زاویۂ نگاہ کارفرما ہوتا ہے۔

مصالح مرسلہ کی شرطیں

فقہائے مصالح مرسلہ سے کام لینے کی درج ذیل شرطیں مقرر کی ہیں ہ
(۱) یہ مصالح ان مصالح کے مشابہ ہوں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے[۱] یعنی کلیات خمسہ کی ضروریات میں سے کسی ضرورت سے ان کی مشابہت ہو۔

(۲) قطعیہ ہوں، کہ ان مصالح کے حصول کا یقین ہو۔

(۳) کلیہ ہوں یعنی ملک و ملت کے عمومی فائدہ اور مصلحت سے ان کا تعلق ہو۔ اصل یہ ہے کہ جن مصالح کا حصول مقصود اور مضرت کا ذریعہ منظور ہو وہ بنیادی اصول اور کلی پالیسی کے خلاف نہ ہوں اگرچہ کہیں ان کا ذکر نہ موجود ہو جیسا کہ اس کی تائید ذیل کی عبارت سے ہوتی ہے۔

کل اصل شرعی لم یشهد له نص معین	جس اصل شرعی کی شہادت کسی متعین نص سے نہ ملے
وکان ملائما لتصرفات الشرع و	لیکن وہ شرعی تصرفات کے مناسب ہو اور اس کے
ماخوذاً معناه من ادلته فهو صحیح	معنی شرعی دلائل سے ماخوذ ہوں تو وہ اصل صحیح
یبنی علیه ویرجع الیه[۱]	قرار پائے گی اور اس سے احکام کا استنباط جائز ہوگا۔

ایک مثال کے ذریعہ وضاحت

مذکورہ "مصالح" کو اس مثال سے سمجھا جا سکتا ہے: مثلاً اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر ان مسلموں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی پسپائی ناممکن ہو گی اور وہ غالب آجائیں گے ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے پھر بھی ان کو تہ تیغ کرکے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ اس صورت کا تعلق چونکہ عمومی مصلحت اور دین و ملت کی حفاظت و بقاء سے ہے اس لئے قتل مسلم کو جائز

[۱] الموافقات ج ا فصل ویبنی علی هذه الخ۔

قرار دیا گیا۔ بعض فقہائے قرآن کریم کی جمع وتدوین، علوم شرعیہ کی تدوین اور دفاتر کی ترتیب وغیرہ کو اسی کے تحت بیان کیا ہے۔

غرض "مصالح مرسلہ" سے نئے مسائل حل کرنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے لیکن ان مصالح کو سمجھنے اور پھر قاعدہ کے مطابق مسائل حل کرنے کے لئے علت کی پرپیچ وادیوں سے گذرے بغیر چارہ نہیں ہے جس کی تفصیل بڑی حد تک پہلے گذر چکی ذیل میں علت کے بیان کا وہ حصہ ذکر کیا جاتا ہے جس کا تعلق "مصالح" مرسلہ کے سمجھنے سے ہے۔

علت کے اس حصہ کا بیان جس کا تعلق مصالح مرسلہ سے ہے

فقہائے کے نزدیک مناسب علت کی چار قسمیں ہیں (۱) مؤثر (۲) ملائم (۳) غریب اور (۴) مرسل۔

(۱) مؤثر وہ علت ہے کہ نفس حکم میں اس کا اثر ثابت ہو یعنی عین حکم معلل بہ میں عین علت کے اثر کا اعتبار کیا گیا ہو جیسے طواف کا اثر سُؤرِ ہرّہ (بلی کے جھوٹے) میں ہے۔

اس قسم میں کتاب وسنت یا اجماع سے براہِ راست علت کی تاثیر حکم میں ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ملائم۔ وہ علت ہے کہ منقولہ علتوں سے موافقت کی بنا پر علت بنائی گئی ہو اس کی چند صورتیں ہیں:

(الف) عین علت کا اعتبار جنس حکم میں ثابت ہو جیسے صغر کا اعتبار حکم نکاح کے جنس ولایت مال میں ثابت ہے۔

(ب) جنس علت کا اعتبار عین حکم میں ثابت ہو جیسے اغماء (بیہوشی) جنون کی جنس سے ہے اور سقوط نماز میں اس کا اعتبار ثابت ہے۔

(ج) جنس علت کا اعتبار جنس حکم میں ثابت ہو جیسے عورت کے ایام عذر کے جنس سے مشقت سفر ہے چونکہ مسافر سے دو رکعت ساقط ہونے میں اس کا اعتبار تھا اور پوری نماز کا ساقط ہونا اس کی جنس سے ہے لہذا اس میں بھی اعتبار ہوگا۔

اس قسم میں علت حکم سے دور نہیں ہوتی بلکہ قریب ہوتی ہے اور حکم کی اضافت اس کی طرف صحیح ہوتی ہے لیکن کتاب وسنت یا اجماع سے براہ راست اعتبار ثابت نہیں ہوتا چونکہ اس کے

موافق دوسری علت پر کتاب وسنت یا اجماع میں حکم کا ترتب موجود ہوتا ہے اور شرع نے اس کا اعتبار کیا ہوتا ہے اس لئے اس کو "ملائم" (موافق) کہتے ہیں۔

(۳) غریب وہ علت ہے کہ "ملائم" کے مذکورہ تین طریقوں میں سے کسی طریقہ کے ساتھ علت کا اعتبار ثابت نہ ہو بلکہ شارع سے صرف عین کا اعتبار عین حکم میں موجود ہو نہ عین کا اعتبار حکم کے جنس میں ثابت ہو اور نہ جنس کا اعتبار عین حکم اور جنس حکم میں ثابت ہو۔ غریب کی مثال قتل ہے (حرام فعل فاسد غرض سے) کہ یہ علت ہی قاتل کے وراثت سے محروم ہونے کی لیکن اس کا اور کسی حیثیت سے اعتبار ثابت نہیں ہے چنانچہ اسی بنا پر جس عورت کو شوہر نے مرض موت میں زندگی سے ناامید ہونے کے وقت وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے طلاق دی اور وہ عدت ہی میں تھی کہ شوہر کا انتقال ہو گیا تو قاتل پر قیاس کر کے اس عورت کو وراثت سے محروم نہ قرار دیا جائے گا۔

اس قسم میں عموماً عدم وصف عدم حکم کی علت بنتا ہے اور ایسی علت بعض فقہائے کے نزدیک جائز نہیں ہے اس بنا پر بعض فقہائے نے عین کے اعتبار کو معدوم قرار دے کر "غریب" کی اس طرح تعریف کی ہے:

غریب وہ ہے کہ ملائم کے مذکورہ تین طریقوں میں کسی طریقہ کے ساتھ علت کا اعتبار ثابت نہ ہو اگرچہ اصل کی شہادت تاثیر کے بغیر موجود ہو۔

لیکن محققین فقہائے کے نزدیک اس تعریف کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عدم وصف کے عدم حکم کی علت بننے کی کئی مثالیں پہلے گذر چکی ہیں۔

(۴) زیر بحث "مرسل" وہ علت ہے کہ تاثیر کے لحاظ سے یا موافقت پر حکم کے ترتب کے لحاظ سے (جیسا کہ مذکورہ قسموں میں ہوتا ہے) کسی طرح بھی کتاب وسنت یا اجماع سے اس کا اعتبار ثابت نہ ہوا اور لغو قرار دینا بھی ثابت نہ ہو۔ لغو قرار دینے کی مثال یہ ہے:

مثلاً رمضان کے روزہ کا کفارہ "غلام آزاد کرنا اور دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا" دونوں ہیں ظاہر ہے کہ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تنبیہہ زیادہ ہے اس کے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تنبیہہ) اس شخص

کے بارہ میں لغو ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے۔ غرض مرسل میں وہ اوصاف (مصالح جو علت بنتے ہیں) داخل ہوں گے جس کو شارع کی جانب سے لغو ٹھہرانا ثابت نہ ہو اور نہ ان کا اعتبار ثابت ہو۔

امام مالک نے مصالح مرسلہ سے زیادہ کام لیا ہے — ائمۂ فن میں امام مالکؒ نے مصالح مرسلہ کے استعمال میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور موقع ومحل کے لحاظ سے بعض جگہ مذکورہ حدود وقیود کی پابندی کا بھی زیادہ لحاظ نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ سے یہ اصول ان کی جانب منسوب ہے ورنہ اس کی نفس حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔

امام مالکؒ کے دلائل — استصلاح کے بارے میں امام مالکؒ کے دلائل زیادہ زوردار ہیں مثلاً وہ کہتے ہیں:

(١) شارع نے جنس مصالح کا جنس احکام میں اعتبار کیا ہے جیسا کہ قیاس کے بارے میں تفصیل گزر چکی شارع کے اس اعتبار سے وسعت کا پتہ چلتا ہے۔

(٢) نئے احوال ومسائل کے استنباط میں صحابہؓ کی مثال موجود ہے کہ وہ مطلقاً مصالح کا اعتبار کرتے تھے وہ نہ زیادہ بحث وتمحیص میں پڑتے اور نہ کسی دلالت کی تلاش انھیں ہوتی تھی مثلاً کتابتِ قرآن، خلافت کے طریقۂ انتخاب، محکمہ جاتی تقسیم، قید خانہ وغیرہ کی تعمیر، جمعہ کے لئے نئی اذان (موجودہ پہلی اذان) کا تقرر اور وہ اوقاف جو مسجد نبوی کے مقابل تھے مسجد کی تنگی کے وقت ان کے احکام میں وسعت وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ صحابہؓ نے مطلق مصلحت کے پیش نظر انھیں انجام دیا تھا حالانکہ نہ کوئی مثال موجود تھی اور نہ کوئی نظیر اس طرح گویا مطلق مصلحت کے اعتبار پر اجماع ہوگیا۔[1]

دوسرے ائمہ کے دلائل — امام مالکؒ کے اس اطلاق کو نہ تسلیم کرنے والے فقہاء نے ہر ایک کے جوابات دئے ہیں جو ان کی کتابوں میں مذکور ہیں، وہ بھی اپنی جگہ دوربینی اور انتہائی احتیاط پر دلالت کرتے ہیں مثلاً پہلی صورت میں مذکورہ دلیل کی بنا پر مطلق مصلحت کے

[1] منہاج الاصول اور التقریر والتحبیر ج ٣ ص ٢٨٦۔

اعتبار کو جائز قرار دیا جائے تو اسی پر اعتبار کر کے لغو قرار دینے کی صورت بھی ملحوظ ہونی چاہئیے کیونکہ مصالحِ معتبرہ پر جس طرح قیاس کر کے اعتبار کیا جاسکتا اسی طرح لغو بھی کیا جاسکتا ہے (جس طرح دوسرے لغو قرار دیتے ہیں) ظاہر ہے کہ ایک ہی شے میں دونوں پہلو کا ملحوظ ہونا محال ہے، رہ گیا صحابہؓ کا معاملہ تو وہ اسرار شریعت سے واقف اور رموز احکام میں ماہر تھے ممکن ہے انھوں نے نوع اور جنس قریب وغیرہ میں شارع کے اعتبار کو سمجھ لیا ہو اور مصلحت کو اسی میں داخل قرار دے کر احکام کا استنباط کیا ہو۔

بہر حال ضرورت اور مصلحت کے مجبور کرنے کی صورت میں وسعت اور فراخی سے انکار نہیں کیا جا سکتا نہ ماننے والے فقہا بھی کسی نہ کسی طرح مصلحت کا حصول اور مضرت کا دفعیہ کریں گے، مطلق مصلحت کو وہ تسلیم کریں یا نہ کریں[1]۔

فقہائے کے کام نکالنے کی تدبیریں

امام مالکؒ کی اس وسعت پر بعض فقہائے سخت نکیر کی ہے جیسا کہ امام غزالیؒ نے استحسان اور استصلاح دونوں کو موہوم دلائل سے تعبیر کیا ہے لیکن مصلحت و ضرورت کے آگے سب سپر ڈالنے پر مجبور ہیں اور کسی نہ کسی تاویل کے ذریعہ مقررہ قاعدہ کے تحت لاکر اسلامی کاز کو آگے بڑھایا ہے جس طرح امام ابوحنیفہؒ کا استحسان قیاس کی ایک قسم قرار دیا جاتا ہے اس طرح امام مالکؒ کا استصلاح بھی مندرجہ ذیل طریقہ پر قیاس کی ایک قسم بنایا جاسکتا ہے مثلاً قیاس کی دو قسمیں کی جائیں (۱) قیاس خاص (۲) قیاس عام

(۱) قیاس خاص۔ علت کو مدار بنا کر پیش آمدہ مسائل کا حکم کا ثابت کرنا۔

(۲) قیاس عام۔ مطلق مصلحت کو شارع کی مقرر کردہ مصلحتوں پر قیاس کر کے صرف مصلحت کو مدار بنا کر حکم ثابت کرنا قیاس کی ایک تقسیم امام شافعیؒ نے بھی دلیل کی قوت کے اعتبار سے کی ہے، وہ یہ ہے

(۱) قیاس جلی۔ جس میں فرق کرنے والے وصف کا لغو ہونا معلوم ہو مثلاً کسی حکم کی تخصیص مرد کے ساتھ ہو تو اس میں یہ بات ظاہر ہو کہ حکم میں مقصود تخصیص نہیں بلکہ عورت اور مرد سب برابر ہیں۔

[1] منہاج الاصول الباب الثانی فی المردود۔

قیاس خفی ۔ جس میں فرق کرنے والے وصف کا لغو ہونا معلوم نہ ہو۔

امام احمدؒ نے ضرورت و مصلحت کے وقت حتی الامکان استحسان سے کام نکالنے کی کوشش کی اور پھر استصلاح کے ذریعہ کام چلایا ہے بلکہ بعض تشریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدؒ نے امام مالکؒ سے بھی زیادہ وسعت سے کام لیا ہے حتی کہ انھوں نے مصالح مرسلہ کو کتاب و سنت اور اجماع کے عام حکم کو موقع و محل کے لحاظ سے تخصیص کرنے والا قرار دیا ہے۔ غرض جن حضرات نے استصلاح و استحسان کو ماخذ نہیں تسلیم کیا وہ پیش آمدہ مسائل کا استنباط قیاس کے تحت کرتے ہیں اس میں کچھ تنگی ضرور ہوتی ہے لیکن کام نہیں رکتا ہے۔

مصالح مرسلہ سے کام لینے کے محل

مصالح مرسلہ سے کام لینے کی زیادہ ضرورت اس شعبہ میں ہوتی ہے جس کا تعلق عمومی حیثیت سے معاشرہ کی فلاح و بہبود سے ہے مثلاً جدید تقاضہ کے مطابق قوانین بنانا موقع و محل کے لحاظ سے ان کے نفاذ کے لئے مختلف تدبیریں اختیار کرنا اور سزائیں مقرر کرنا وغیرہ کبھی مصالح مرسلہ کے پیش نظر ایسا حکم دینے کی بھی گنجائش ہوتی ہے جو کتاب و سنت کے عام حکم کے خلاف ہو مثلاً مذکورہ مثال کفر و اسلام کی جنگ میں ملت کی حفاظت و بقا کی خاطر خونِ مسلم ارزاں بنا دیا گیا تھا کہ اس کے بغیر دشمن کی پسپائی اور اس پر غلبہ پانا ناممکن تھا۔

(۷)

استدلال

فقہ اسلامی کا ساتواں ماخذ استدلال ہے۔ بہت سی صورتوں میں یہ استصلاح سے بھی وسیع مانا جاتا ہے لیکن اس کا تعلق استنباط کے کسی طریقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں تقریباً تمام وہ طریقے داخل ہیں جن سے فقہائے کام لیا اور براہ راست قیاس کے مذکورہ طریقوں سے متعلق وہ نہیں ہیں۔ فقہائے استدلال کی درج ذیل چند صورتیں بیان کی ہیں:

(۱) نفع مند اشیاء میں اصل "اباحت" اور مضر اشیاء میں اصل "حرمت" ہے	(۱) نفع دینے والی چیزوں میں اصل اباحت ہے اور نقصان دینے والی چیزوں میں اصل حرمت ہے۔

ثبوت میں قرآن حکیم کی چند آیتیں پیش کی جاتی ہیں مثلاً:

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا۔ (البقرہ ع ۳) — اللہ ہی کی کارفرمائی ہے کہ اس نے زمین کی ساری چیزیں تمہارے لئے پیدا کیں۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ (الاعراف ع ۴) — اے رسولؐ ان لوگوں سے کہئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں؟

یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ (الاعراف ع ۱۹) — (وہ رسول) پسندیدہ چیزیں حلال کرتا اور گندی چیزیں حرام ٹھہراتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس اصول سے وہیں کام لیا جائے گا جہاں قرآن و سنت اور اجماع فیصلہ سے خاموش ہوں۔

(۲) التلازم بین الحکمین

(۲) کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے حکم سے متعلق کرنا فقہاء کی اصطلاح میں اس طریقِ استدلال کو "التلازم بین الحکمین من غیر تعیین علۃ" کہتے ہیں، اس کی چار شکلیں ہیں۔

(الف) یہ تعلق دو مثبت قضیہ جملہ میں ہو اس طرح کہ ان دونوں میں مساوات کی نسبت ہو اور ایک دوسرے کے واسطے لازم ہوں مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دینے کا مجاز ہے وہ ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(ب) یہ تعلق دو منفی قضیہ میں ہو جیسے تیمم نیت کے بغیر جائز نہیں ہے اس لئے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہوگا کیونکہ تیمم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام بنتا ہے۔

(ج) پہلا مثبت اور دوسرا منفی قضیہ میں ہو مثلاً طریق استدلال یہ ہو کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتی۔

(د) پہلا منفی اور دوسرا مثبت قضیہ میں ہو جیسے یہ طریقہ کہ جو جائز نہیں وہ ممنوع ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے مذکورہ طریق استدلال سے کافی کام لیا ہے۔

(۳) استصحاب حال

(۳) پہلے کی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے گی جب تک اس کے خلاف کا ثبوت نہ مل جائے (حال پر محض اس لئے حکم دیا جائے کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا) اور اس کے خلاف ثابت نہیں ہے فقہاء کی اصطلاح میں استصحاب حال اسی کا نام ہے تعریف یہ ہے:

ما ثبت فی الزمن الماضی فالاصل بقاءہ فی المستقبل [۱]	گزشتہ جو بات ثابت ہو اسی کو باقی سمجھ کر وہی حکم دینا۔

دوسری تعریف یہ ہے۔

حکم بقاء امر محقق لم یظن عدمہ [۲]	ایسے امر قطعی کے بقاء کا حکم کہ جس کے عدم کا گمان نہ ہو۔

---

[۱] حصول المامول من علم الاصول الثالث شرع من قبلنا ص ۹۷۔ [۲] الاشباہ والنظائر ۵۰۔

مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جو شئے غیر سبیلین سے نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ اس سے پہلے بالاتفاق وضو قائم تھا اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائے گا۔

مذکورہ طریق استدلال ہر ایسے حکم میں ہی کام دے سکتا جو پہلے سے بذریعہ دلیل ثابت ہو اور اب اس کے زوال میں شک ہو گیا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حجت موجبہ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حجت دافعہ ہے، یعنی موجودہ حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے۔ جدید حقوق کا ثبوت نہ ہو گا۔ اختلاف کا اثر درج ذیل صورت میں ظاہر ہے:۔

ایک شخص غائب اور مفقود الخبر (کچھ پتہ نشان نہیں) ہے امام شافعیؒ اس کو تمام شرعی معاملات کے تصفیہ میں اس وقت تک زندہ سمجھیں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ ہو جائے چنانچہ اسی بنا پر اس کی جائداد ورثا میں تقسیم کرنا جائز نہ ہو گا نیز اس کا کوئی مورث (جس کا یہ وارث ہے) مر جائے تو حصہ پانے سے محروم نہ کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ جائداد تو اس کی تقسیم نہ ہو گی لیکن ترکہ میں اس کا حق بھی نہ ثابت ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک ایسی حالت میں اس کو زندہ تصور کرنا موجودہ حقوق کے تحفظ کی حد تک (حجت دافعہ) صحیح ہے، جدید حقوق کے اثبات کے لئے (حجت موجبہ) صحیح نہیں ہے۔

(۴) استدلال کے دوسرے طریقے (۴) تتبع اور تلاش کے بعد بطریق استقراء حکم ثابت کرنا اس کی دو قسمیں ہیں:۔

(۱) استقراء تام۔ کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بناء پر کہ وہ حکم تمام جزئیات میں ثابت ہے۔

(۲) استقراء ناقص کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بنا پر کہ اس کے بعض جزئیات میں حکم ثابت ہے مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ وتر واجب نہیں کیونکہ وتر سواری پر ادا ہو سکتی ہے اور ہر وہ نماز جو سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہ ہو گی۔

امام شافعیؒ اس استدلال کے جواز میں حدیث پیش کرتے ہیں۔

نحن نحکم بظاھر۔ ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں اس کو بعض احناف نے بھی تسلیم کیا ہے

(۵) مختلف اقوال میں کمتر کے بارے میں جو قول ہو وہ قبول کرنا۔

یہ ایسی صورت میں مقبول ہو گا جبکہ اقل (کمتر) اکثر کا جز ہو، اس کے علاوہ اور کوئی دلیل موجود نہ ہو مثلاً کتابی (اہل کتاب) کی دیت (خوں بہا) کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہاء کا قول ہے کہ مسلم کی دیت کا ثلث (تہائی) واجب ہے، امام مالکؒ کے نزدیک نصف ہے اور امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ مسلم کی دیت کے برابر اس کی بھی دیت ہے۔ ان اقوال کو جمع کرنے کے بعد امام شافعیؒ ثلثِ دیت کے قائل ہیں کیونکہ یہ اس کا جز ہے اور کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے[1]۔

(۶) کسی علت (دلیل) کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔

بعض فقہاء کا خیال ہے کہ انتہائی تلاش کے بعد دلیل نہ ملنا اس کے نہ ہونے کا رجحان پیدا کرتا ہے اور یہ رجحان عدم حکم کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ عدم دلیل عدم حکم کو مستلزم ہے۔ ایسی صورت میں حکم دینا غلبۂ ظن کی خلاف ورزی ہے حالانکہ یقین نہ ہونے کی صورت میں غلبہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ جمہور فقہائے کے نزدیک یہ طریق استدلال حجت نہیں ہے۔

(۷) ایسی علت سے استدلال جو اگرچہ مستقل نہ ہو لیکن کسی وصفِ فارق (فرق کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے مثلاً امام شافعیؒ مخصوص مقام پر ہاتھ لگنے کو ناقض وضو بتاتے ہیں اور اس کو ایسی حالت پر قیاس کرتے ہیں جبکہ انسان "ضرورت" سے فراغت کر رہا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اس استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

(۸) تعارضِ اشباہ سے استدلال کا طریقہ۔

ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہو تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ کس کے ساتھ شامل کیا جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے مثلاً ہاتھ ہیں کہنیوں تک دھونے کا مسئلہ ہے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ بعض غایتیں

---

[1] منہاج الاصول الکتاب الخامس و شرح مسلم الثبوت ص ۲۰۶۔

مُغَیّاً (جس کی غایت بیان کی گئی ہو) میں داخل ہوتی ہیں جیسے قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ (اول سے آخر تک میں نے کتاب پڑھی) ظاہر ہے کہ آخری حصہ بھی پڑھنے میں داخل ہے۔

اور بعض غایتیں مُغَیّاً (جس کی غایت بیان کی گئی ہے) میں نہیں داخل ہیں جیسے :-

ثم اتموا الصیام الی اللیل ۔ روزہ رات تک پورا کرو۔

یہاں رات روزہ کی حد میں داخل نہیں ہے۔ ان دو صورتوں کی موجودگی میں وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ (اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ) میں شبہ ہو گیا کہ کہنیوں کو دھونے میں شامل کیا جائے یا نہیں اور شبہ سے چونکہ کوئی بات ثابت نہیں ہوتی اس بنار پر کہنیاں دھونے میں شامل نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ اس استدلال کو نہیں مانتے ہیں ان کے نزدیک کہنیاں دھونا ضروری ہے اس کے بغیر وضو نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک ایسا عمل ہے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

(۹) ایسی علت سے استدلال جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو۔

مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کتابتِ حالۃ (جس میں غلام کو بدل کتابت فوراً دینا پڑے) ناجائز ہے کیونکہ اس غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز ہے۔ یہ صورت ایسی ہی بن جائے گی جیسے (شراب) پر کتابت ناجائز ہے اسی بنا پر کفارہ میں اس کو آزاد کیا جا سکتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ شراب پر کتابت شراب کی وجہ سے ناجائز ہے پھر مکاتب بنانا، کفارہ میں آزاد کرنے کے لئے کوئی رکاوٹ بھی نہیں ہے خواہ بدل کتابت فوراً دینا طے ہوا ہو یا بعد میں دینا پڑے[1] اس بنار پر کتابت حالۃ میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۱۰) تعدیل کا طریقہ ۔

مالکی فقہ میں استدلال کا ایک اصول تعدیل ہے جس میں حالات و زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال بدل جائیں زمانہ بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جو ان احوال و زمانہ پر مبنی تھے۔

---

[1] نور الانوار بحث قیاس۔

قیاس کے مذکورہ متعلقہ مباحث کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ضمنی و اجمالی طور پر فقہا، کی دو اصطلاحیں تعادل و ترجیح کی تشریح کر دی جائے تاکہ دلائل کے ٹکراؤ کی صورت میں "وجہ" نکالنا آسان ہو۔ تعادل و ترجیح۔ جب دو دلیلوں میں تعارض اور ٹکراؤ کی صورت پیدا ہو اس طرح کہ ایک دلیل سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہو اور دوسری دلیل سے اس کے خلاف کا ثبوت ہوتا ہو تو لازمی طور سے تعارض کے رفع کرنے کی صورت پیدا کی جائے گی اور دلیل کی نوعیت و کیفیت میں غور کر کے اس کی مناسبت سے تصفیہ کی صورت نکالی جائے گی

تعارض کی صورت میں ترجیح کے وجوہات

(۱) تعارض کی صورت میں دونوں دلیلیں جب برابر درجہ کی ہوں اور ایک کو دوسری پر کسی حیثیت سے برتری نہ حاصل ہو تو فقہا کی اصطلاح میں "تعادل" کہتے ہیں۔

(۲) دلیل کو مقررہ اصول و ضوابط پر پرکھنے سے برتری کی صورت نکل آتی ہے تو اسے "ترجیح" کہتے ہیں۔

قرآن حکیم میں اگر تعارض کی صورت کا شبہ ہوتا ہو تو موقع و محل کی تعیین اور تقدیم و تاخیر کی واقفیت سے بآسانی یہ شبہ رفع ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں تعارض کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ سنت کو روایت و درایت کے مقررہ اصول پر جانچنے سے بڑی حد تک اس کا تعارض دور کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اجماعی فیصلوں میں بھی موقع و محل کی تعیین اور حالات و زمانہ کی تبدیلی سے واقفیت کے بعد یہ دشواری رفع ہو سکتی ہے۔ دراصل تعارض کا محل قطعی دلائل نہیں ہیں بلکہ ظنی دلائل ہیں۔ چنانچہ قیاسی دلیلوں کے ٹکراؤ کی صورت میں فقہاء نے یہ اصول مقرر کئے ہیں:۔

(۱) قوتِ اثر۔ دونوں دلیلوں میں غور کیا جائے گا کہ اثر کے لحاظ سے کونسی دلیل قوی ہے جو قوی ہو گی اسی کو ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس اور استحسان میں تعارض ہو تو استحسان کو ترجیح حاصل ہو گی جیسا کہ تفصیل گذر چکی۔

(۲) قوتِ ثبات۔ جو وصف دلیل (علت) بن رہا ہے حکم پر اس کے ثبوت اور لزوم کی

قوت کو دیکھا جائے گا جیسے رمضان کے روزہ کی نیت میں رمضان کے معین کرنے کا مسئلہ ہے چونکہ اللہ کی جانب سے اس کا محل متعین ہے اس بنا پر نیت میں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وصف زیادہ ثابت ہے بہ نسبت فرضیت کے (کیونکہ جن جن صورتوں میں بھی تعین پایا جاتا ہے مثلاً: امانت، غصب کا مال، بیچی ہوئی چیز وغیرہ ان سب میں نیت کے بغیر ذمہ داری سے سبکدوشی ہو جاتی ہے) امام شافعیؒ کے نزدیک تعینِ نیت ضروری ہے کیونکہ روزہ فرض ہے اور وصف فرضیت کی وجہ سے وہ قضا پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح قضاء میں تعین ضروری ہے اسی طرح ادا میں بھی ہوگی۔

(۳) کثرۃِ اصول۔ ایک قیاس کا ایک مقیس علیہ ہو اور دوسرے قیاس کے دو ہوں یا کئی ہوں تو دوسرے کو ترجیح دی جائے گی مثلاً سر کے مسح میں تثلیث (تین مرتبہ) مسنون نہیں ہے کیونکہ اس کے اصل (مقیس علیہ) موزہ پر مسح۔ جبیرہ (وہ لکڑی جو ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی جاتی ہے) پر مسح اور تیمم ہیں، ان میں کسی میں تثلیث نہیں ہے امام شافعیؒ تثلیث کے قائل ہیں اور غسل دھونے پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اعضاء کے دھونے میں تثلیث ہے مسح میں بھی ہے۔

(۴) عدم عدم کے وقت۔ دو قیاس ایسے ہوں کہ ایک میں علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ اس قیاس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی۔ جس میں صرف وجود کا لحاظ ہو کہ علت پائی جائے تو حکم پایا جائے۔ عدم کا لحاظ نہ ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ مثلاً مذکورہ صورت کہ مسح میں تکرار مسنون نہیں کیونکہ جس جگہ مسح نہیں ہوتا وہاں تکرار مسنون ہے (چہرہ وغیرہ) امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تکرار مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہے لیکن اس کو اس طرح نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں ہے اس لئے کہ کلّی کرنا ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں ہیں باوجود اس کے تکرار مسنون ہے۔

(۵) ترجیح بالذات۔ ترجیح کی دو قسموں میں جب تعارض ہو تو بالذات کو بالوصف پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے بکری چھین لی اور اس کو ذبح کرکے پکا لیا تو

مالک کا حق بکری سے ختم ہو جائے گا اور چھیننے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔ اگر اصل بکری کو دیکھا جائے تو وہ مالک کی ہے مناسب ہے کہ مالک اس کو لے لے اور نقصان غاصب سے وصول کرلے اور اگر اس پر نظر کی جائے کہ پکانا اور بھوننا وغیرہ غاصب کے فعل ہیں تو اس کا تقاضا ہے کہ بکری غاصب کے پاس رہے اور وہ اس کی قیمت ادا کردے دوسری جانب کو اس بنا پر ترجیح ہوگی کہ پکانے کا فعل بکری کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ہر حیثیت سے وہ پکی ہوئی موجود ہے اس طرح غاصب کا فعل بمنزلہ ذات کے ہو گیا بخلاف مالک کے حق کے کہ اب وہ بکری کے ساتھ صرف اس وجہ سے قائم ہے کہ وہ پہلے مالک تھا لیکن چونکہ بکری کا نام بدل گیا منافع بدل گئے اس بنا پر گویا اس کی حقیقت بدل گئی اور بکری کی ذات بمنزلہ وصف بن گئی۔ امام شافعیؒ اس ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے اور مالک کا حق بکری کی ذات کے ساتھ ہر صورت میں قائم بتاتے ہیں۔

(۶) ترجیح غلبۂ اشباہ کے ساتھ۔ ایک کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں ہیں اور دوسرے کے ساتھ مشابہت کی ایک وجہ ہے تو احکام میں کئی وجہ والی مشابہت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ مثلاً بھائی ہے اس کو باپ اور بیٹے دونوں کے ساتھ اس بات میں مشابہت ہے کہ جس طرح وہ دونوں مُحرّم ہیں یہ بھی ہے لیکن چچا کے بیٹے کے ساتھ کئی حکم میں مشابہت ہے (۱) زکوٰۃ جس طرح چچا کے بیٹے کو دینا جائز ہے بھائی کو بھی دینا جائز ہے (۲) کسی شخص کی بہو (بیٹے کی بیوی) کا نکاح جدائی کے بعد جس طرح اس کے چچیرے بھائی سے جائز ہے حقیقی بھائی سے بھی جائز ہے (۳) شہادت چچیرے بھائی کے لئے مقبول ہے اسی طرح حقیقی بھائی کے لئے مقبول ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھائی کو چچیرے بھائی کے ساتھ شامل کرنا زیادہ بہتر اور مناسب ہے۔ چنانچہ جب ایک بھائی اپنے بھائی کا (غلامی کی صورت میں) مالک بنا تو اس کو آزاد نہ ہونا چاہئیے جس طرح چچیرا بھائی اگر مالک ہو تو آزادی کا حکم نہ دیا جائے گا اس صورت میں اگر باپ اور بیٹے کے ساتھ مشابہت کو ترجیح دی جاتی تو اس کی آزادی کا حکم دیا جاتا کیونکہ یہ دونوں جب مالک ہوتے ہیں تو آزادی کا حکم دیا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اس وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کا شمار وہ ترجیحات فاسدہ میں کرتے ہیں۔

(۷) ترجیح بالعموم۔ جب کئی وصف علت بن سکتے ہوں تو اس وصف کے علت بنانے کو ترجیح دی جائے گی جس میں عمومیت زیادہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً سود کی علت امام شافعیؒ کے نزدیک طعم (کھانے کی چیز ہونا) ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ طعم زیادہ عام ہے تھوڑی بہت جتنی بھی چیز ہو یہ سب کو شامل ہے۔ بخلاف قدر و جنس کے (یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سود کی علت ہے) کہ وہ اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل کی مقدار ہو اس سے کم کو نہ شامل ہوگا۔

(۸) ترجیح بقلۃ الاوصاف۔ کئی وصف علت بن سکنے کی صورت میں اس وصف کو علت بنائیں گے جس کے وصف کم ہوں اور اس بناء پر وہ آسانی کے ساتھ منضبط ہو سکے۔ سود کی علت میں طعم یا ثمنیت کو اس بنا پر ترجیح حاصل ہوگی کہ وہ قدر اور جنس کے مقابلہ میں کم اوصاف والے ہیں اور انضباط آسان ہے۔ امام ابوحنیفہؒ ان دونوں وجہِ ترجیح کو نہیں مانتے اور ترجیحاتِ فاسدہ میں شمار کرتے ہیں[1]۔

مسلک کے ثبوت کے چند طریقے

ذیل میں مسلک کے ثبوت کے چند طریقے ذکر کئے جاتے ہیں۔ فقہلا اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں:۔

(۱) علت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت پیش کرتے ہیں اور اس کے ذریعہ تائید و تقویت حاصل کرتے ہیں۔

(۲) کسی علت سے جو دوسرا حکم ثابت ہے اس کو نظیر میں پیش کرکے اس حکم کے ثبوت کو تقویت پہونچاتے اور علت کو برمحل قرار دیتے ہیں۔

(۳) دوسری علت اور دوسرے حکم کو نظیر میں پیش کرکے علت اور حکم دونوں کی تائید حاصل کرتے ہیں۔

[1] نور الانوار ص ۲۴۶ کتاب التحقیق۔

(۴) حکم کو ثابت کرنے کے لئے ایک علت کو چھوڑ کر دوسری علت پیش کرتے ہیں اس صورت میں پہلی علت کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت مقصود ہوتا ہے۔

بعض فقہاء چوتھی صورت کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔

اصول فقہ کی مروجہ کتابیں عموماً مناظرانہ انداز میں مرتب کی گئی ہیں اس بناء پر کہیں کہیں اصل حقیقت تک رسائی دشوار ہے اب زمانہ بدل چکا ہے پرانی شراب کے لئے نئے جام کی ضرورت ہے، ترتیب بدل کر اس انداز سے مرتب کرنا چاہئیے کہ بدلے ہوئے رجحان اور تقاضا کو اپنے اندر سمو سکے نیز ذہنی و فکری ارتقاء کا ساتھ دے سکے۔

(۸)

ماقبل کی شریعت

ماقبل کی شریعت بحیثیت ماخذ

فقہ اسلامی کا آٹھواں ماخذ ماقبل کی شریعت ہے۔ اس سے مراد منزّل من اللہ ہدایت کے تمام وہ راستے اور طریقے ہیں جو دوسری امتوں کے پاس موجود و محفوظ تھے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عمل فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ اس میں وہی باتیں داخل ہوں گی جو الٰہی حکمت اور اس کے بنیادی اصول کے موافق تھیں اور جن باتوں میں انسانی اغراض و مفاد نے تصرفات کر دئے تھے یا وہ حالات و زمانہ کے تقاضے کے مناسب نہ رہ گئی تھیں۔ ان کے قبول کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ وہ ماخذ بن سکتی ہیں، دراصل بنیادی تعلیمات میں تمام شریعتوں کے اتفاق کے باوجود قومی مزاج اور حالات و تقاضا کی مناسبت سے ان کے راستے اور طریقوں میں اختلاف ہوتا تھا، اس لئے ہر بعد میں آنے والی شریعت اپنے ماسبق کی ان ہی باتوں کے قبول کرنے پر مامور تھی جو بدلے ہوئے حالات کا ساتھ دے کر الٰہی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ) کو بروئے کار لانے میں مددگار ثابت ہوتی تھیں[1]۔

قرآن حکیم سے اس کا ثبوت

قرآن حکیم سے ماقبل کی شریعتوں کا ثبوت یہ ہے:

انبیاء اور ان کی شریعتوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ کو حکم دیا گیا

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ — یہ ہی وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت

[1] کتاب التحقیق ص ۲۰۱۔

فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (الانعام ع ۱۰) — کی ان کے ہدیٰ کی آپ اتباع کیجئے

ہدیٰ کی تشریح فقہاء نے یہ کی ہے:

والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم۔[1]

ہدیٰ ایمان (بنیادی اصول) اور شرائع (راستہ اور طریقہ) سب کو شامل ہے کیونکہ ہدایت پانے کا تعلق سب سے ہے اس لئے ان (انبیاء) کی شریعت کا اتباع واجب ہے۔

دوسری آیت میں ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ (شوریٰ ع ۱)

اللہ نے تمہارے لئے وہی "الدین" مقرر کیا جس کی وصیت نوحؑ کو کی گئی تھی اور جس پر چلنے کا حکم ابراہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو دیا تھا۔ (ان سب کی تعلیم یہی تھی کہ "الدین" کو قائم رکھو اور اس میں الگ الگ نہ ہو۔

ملتِ ابراہیمی کی اتباع کا حکم اس آیت میں ہے:

ثُمَّ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا (النحل ع ۱۶)

ہم نے آپؐ کو وحی بھیجی کہ آپ ملت ابراہیمی کی اتباع اور پیروی کیجئے۔

اسی طرح قصاص حدود وغیرہ سے متعلق ماقبل کی شریعتوں کے بہت سے جزوی احکام قرآن حکیم میں موجود ہیں۔

رسول اللہؐ کے طرز عمل سے شہادت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ "اگر کسی بات کے متعلق براہ راست وحی نہ آتی تو آپ اہل کتاب (یہودی ونصاریٰ) کے طور طریقوں پر عمل کرنا پسند

---

[1] التقریر والتحبیر۔

فرماتے تھے:

مسند امام احمد بن حنبل میں ایک اور روایت ہے جس میں اہل کتاب کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ زمانہ جاہلیت کی ہر اچھی باتوں پر عمل کا ثبوت ملتا ہے:

یعمل فی الاسلام بفضائل الجاھلیۃ[1]	اسلام میں زمانہ جاہلیت کی اچھی باتوں پر عمل کیا جاتا تھا۔

اسی بنا پر محدثین نے فرمایا ہے:

وَ ان شرع من قبلنا یلزمنا مالم ینقض اللہ بالانکار[2]	پہلی شریعتوں پر عمل کرنا ضروری ہے، جب تک وحی الٰہی کی طرف سے اس پر نکیر نہ کی جائے۔

اخذ واستفادہ حالات و زمانہ کے تقاضے پر محدود تھا	یہ اخذ و استفادہ کن باتوں اور طریقوں میں تھا۔ اس کی صراحت اس عبارت سے ہوتی ہے۔

فان مصالح العباد قد یتفق وقد تختلف فیجوز ان یکون الشئ مصلحۃ فی زمان النبی الاول دون الثانی ویجوز عکسہ ویجوز ان یکون مصلحۃ فی زمان الاول والثانی و یجوز ان یختلف الشرائع ویتفق[3]	بندوں کی مصلحتوں میں اگلے اور پچھلے زمانہ میں کبھی اتفاق ہوتا ہے اور کبھی اختلاف ہوتا ہے، ممکن ہے کہ پہلے نبی کے زمانہ میں کوئی مصلحت ہو جو دوسرے کے زمانہ میں بدل گئی ہو اسی طرح ہو سکتا ہے کہ مصلحت نہ بدلی ہو لیکن اس کے حاصل کرنے کے راستے اور طریقے بدل گئے ہوں۔

اس بنا پر یہ استفادہ حالات و زمانہ کے تقاضے کی مناسبت پر موقوف تھا، اور انھیں باتوں میں تھا جن کی حالات و مصالح اجازت دیتے تھے۔ چونکہ ماقبل کی شریعتوں سے استفادہ رسول اللہ کے زمانہ میں ہوا تھا اور آپ ؐ نے اس کی قانونی حیثیت تسلیم فرمائی تھی اس لئے اس کی حیثیت "سنت" کی قرار پائے گی اور یہ ماخذ سنت ہی میں داخل سمجھا جائے گا، رہی یہ بات کہ تدوین فقہ کے زمانہ میں

[1] مسند امام احمد بن حنبل ج ۳ از امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۶ [2] عینی ۲۔ [3] کتاب التحقیق ص ۱۰۲

فقہائے یہود ونصاریٰ وغیرہ کے فقہ سے باقاعدہ استفادہ کیا ہو تو اس کا ثبوت اب تک فراہم نہیں ہو سکا جیسا کہ اس تفصیل سے ظاہر ہے۔

کیا اسلامی فقہ دوسرے مذہبی قوانین سے ماخوذ ہے؟

بعض مماثلتیں اس قسم کی ہیں جن سے شبہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے فقہائے الٰہی حکمت اور بنیادی اصول کے تحت کہیں کہیں جزوی استفادہ کیا ہو لیکن اس قسم کی خفیف مماثلت یقین کے لئے کافی نہیں ہے چنانچہ اس سلسلہ میں عموماً تین مذاہب کے فقہ سے اثر قبول کرنے کا ذکر کیا جا سکتا ہے:۔

(۱) پارسی مذہب

(۲) عیسائی مذہب

(۳) یہودی مذہب

(۱) پارسی فقہ اور اسلامی فقہ میں مماثلت ومشابہت اب تک نہیں ثابت ہو سکی۔ دو چار باتوں کا دونوں میں اشتراک (مثلاً نماز، مسکواک وغیرہ) اثر پذیری کی دلیل نہیں بن سکتا، بلکہ محققین کی رائے ہے کہ فقہ اسلامی کی تدوین کے زمانہ میں پارسیوں کے مذہبی قوانین کا نظم وترتیب کے ساتھ وجود ہی نہ تھا۔

(۲) عیسائی مذہب میں دین ودنیا کی تفریق سے اس کی اور اسلام کی مغایرت ظاہر ہے پھر اس میں مذہبی احکام وقوانین نہایت تھوڑے اور محدود ہیں جو زندگی کے تمام گوشوں پر کیا معمولی حصوں پر بھی حاوی نہیں ہیں، اور وہ بڑی حد تک پوپ کے وقتاً فوقتاً صادر کردہ احکام پر مبنی ہیں۔ قانونِ جبرواکرہ وغیرہ (جن کے بارے میں بعض کا خیال ہے) میں کسی درجہ کی مماثلت فقہ کی اثر پذیری کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہاں اس بات کا کافی ثبوت موجود ہے کہ کلیسائی قانون کو خود اسلامی فقہ نے ملک شام وغیرہ (جہاں عیسائیوں کی حکومت تھی) میں متاثر کیا ہے۔

(۳) یہودی مذہب کے احکام سے فقہ کی مماثلت ضرور بیان کی جاتی ہے، مثلاً تالمود (یہودی فقہ) میں عیسائی مذہب کی طرح عبادات اور قانون میں تفریق نہیں ہے بلکہ مذہبی قوانین دونوں

کو شامل ہیں اور وحی الٰہی ان کا ماخذ ہے، نیز اسلامی فقہ کی طرح موشگافی کا رجحان بھی اس میں پایا جاتا اور مسائل کے استنباط میں اجتہاد کو دخیل مانا جاتا ہے، ان کے علاوہ بعض اور جزئی تشریحات میں مشابہت بیان کی جاتی ہے، مثلاً تالمود[1] کے چند احکام جو فقہ سے مناسبت رکھتے ہیں، یہ ہیں:۔

(۱) اگر کوئی شخص راستہ چلتے روٹی وغیرہ غذا کے ٹکڑوں پر سے گذرے تو انھیں ایک طرف ہٹا دے اور روندنے سے بچائے۔ (ج ۲ ص ۱۶۰)

(۲) یوم کفارہ کا روزہ رکھنے پر بچوں کو مجبور نہ کیا جائے، بلکہ مقررہ عمر سے دو ایک سال قبل سے اس کا عادی بنایا جائے (ج ۵ ص ۲۵۰)

(۳) اسی طرح تالمود کے مختلف مقامات میں نیم آزاد اور غلام کا ذکر ملتا ہے۔

(۴) تالمود (ج ۹ ص ۳ ۵) میں طلاق بالمعاوضہ کا ذکر ہے۔

(۵) لُقطہ (پڑی ہوئی چیز) کے متعلق احکام ج ۱ ص ۸۵ میں ہیں۔

(۶) قاضی اور گواہ بننے کی صلاحیت ان لوگوں سے سلب ہو جاتی ہے جو سود پر قرض دیتے ہیں نیز نرد کھیلتے اور شرط کر کے کبوتروں کو اڑاتے ہیں (ج ۱ ص ۵۵)

(۷) عورت کے حقوق اور نفقہ کی تفصیل ج ۸ ص ۸۰ میں ہے۔

تمام الہامی مذاہب اور شرائع میں جزوی مماثلت ضروری ہے

لیکن اس قسم کی مشابہت سے اخذ و استفادہ کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ ایسی باتوں کا ان تمام مذاہب

---

[1] تالمود سے مراد مِثنا اور اس کی شرح گمارہ کا مجموعہ ہے۔ توریت یا حضرت موسیٰ کی تعلیم کا وہ روایاتی مفہوم جو دوسری صدی کے آخر میں یہودیوں میں پایا جاتا تھا، اس کے مجموعہ کو مِثنا کہتے ہیں، اس کے چھ باب ہیں۔ (۱) سراسیم، نماز و عبادت اور زراعت و مال گذاری (زکوٰۃ) (۲) معیدہ یوم سبت (ہفتہ کا دن) ایام عید روزہ کے احکام (تقسیم قانون ازدواج (۴) تسکین قانون دیوانی و فوجداری (۵) قدسیم۔ قربانی اور کھانے پینے کے احکام (۶) طہورات پاکی وناپاکی کے احکام۔

اس تالیف کے دو ایڈیشن ہیں (۱) تالمود یروشلم تقریباً چوتھی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے۔

(۲) تالمود بابل جو اس سے زیادہ ضخیم ہے اور پانچویں و چھٹی صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے۔

میں پایا جانا ضروری ہے، جو ایک ہی درخت کی شاخیں ہیں اور جن کا سرچشمہ ایک ہے۔ یہودیت بھی ملت ابراہیمی کی شاخ ہے اور اسلام بھی، اس لئے ان دونوں میں اس قسم کی جزوی مماثلت کا ہونا یقینی ہے، اس میں اخذ واستفادہ کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔

وہ روایتیں جن سے اخذ واستفادہ کی ممانعت ثابت ہوتی ہے اور ان کا جواب

وہ روایتیں جن سے ماقبل کی شریعتوں سے اخذ و استفادہ کی ممانعت ثابت کی جاتی ہے، مثلاً یہ واقعہ کہ حضرت عمرؓ نے یہود کی کچھ باتیں نقل کرنی چاہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارىٰ لقد جئتكم بها بيضاء نقية ولو كان موسىٰ حيا ما وسعه الا اتباعي۔	کیا تم متحیر ہو اپنے دین اور کتاب کے بارہ میں غیر مطمئن ہو) جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے متحیر ہو کر دوسری طرف رخ کر لیا ہے، میں تمہارے پاس صاف اور واضح شریعت لے کر آیا ہوں (جو ہر قسم کے شکوک وشبہات اور نقص سے خالی ہے) اگر موسیٰ علیہ السلام (صاحب شریعت) زندہ ہوتے تو ان کو بھی میری اتباع کے بغیر چارہ نہ تھا۔

اس کا جواب حدیث کے الفاظ میں موجود ہے۔ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثر پذیری کی مرعوبانہ ذہنیت پر پابندی لگانا چاہتے تھے، جو حد درجہ تیو کی رعایت کئے بغیر حق و ناحق ہر بات میں اخذ واستفادہ کا سلسلہ شروع کر دیتی ہے، جیسے آج کل یورپ کی اندھی تقلید کی جاتی ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کا یہود کی باتوں کے بارے میں "تعجباً" (وہ ہمیں اچھی معلوم ہوتی ہیں) کہنا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے جواب میں لقد جئتکم بها بیضاء نقیة ارشاد فرمانا خود اس کا ثبوت ہے جب حضرت عمرؓ جیسے غیور اور جلیل القدر انسان کو (جو یہود کو خاطر میں بھی نہ لاتے تھے) یہود کی بعض باتیں پسند آگئی تھیں تو دوسروں کے لئے اندھی تقلید اور مرعوبانہ

لہ فقہ کی تشکیل و آغاز کا معمہ اصل فرانسیسی ترجمہ ڈاکٹر حمید اللہ معارف بابت مارچ و اپریل ۱۹۵۸ء۔

اثر پذیری میں رکاوٹ ہی کیا باقی تھی، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی سے روک دیا تھا کہ دروازہ کھلنے کے بعد پھر بند ہونا مشکل ہے۔

یا یہ روایت کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس توریت کا نسخہ لائے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ وہ پڑھتے جاتے تھے اور رسول اللہؐ کا چہرۂ مبارک متغیر ہوتا جاتا تھا، جب حضرت عمرؓ کی نگاہ رسول اللہؐ کے چہرے پر پڑی تو فرمایا:

أعوذ باللہ من غضب اللہ	میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں اللہ اور اس کے رسول
وغضب رسولہ رضینا	کے غضب سے، ہم اللہ کے رب ہونے پر، اسلام کے
باللہِ ربًا وبالاسلام دینا	دین ہونے پر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے
وبمحمدٍ نبیًا[1]	پر راضی اور خوش ہیں۔

اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

والذی نفس محمد بیدہٖ	اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں محمدؐ کی جان ہے اگر
لو بدا لکم موسیٰ فاتبعتموہ	موسیٰ علیہ السلام نمودار ہوتے اور تم مجھے چھوڑ کر ان کی
وَتَرَکْتُمُوْنِیْ لضللتم عَنْ سَوَاءِ	اتباع کرتے تو بھی سیدھے راستے سے گمراہ ہو جاتے
السَّبِیْلِ وَلَوْ کان حیا وادرک	اور اگر وہ زندہ ہوتے اور میری نبوت کا زمانہ پاتے
نبوتی لا تَّبَعنی[2]	تو وہ بھی میری پیروی کرتے۔

اس روایت سے بظاہر اخذ و استفادہ کی عمومی ممانعت معلوم ہوتی ہے، لیکن جن لوگوں کی نظر دوسری احادیث پر بھی ہے وہ اسے پوری طرح سمجھ سکتے ہیں کہ اس حدیث کا مقصد حالات تقاضا کے بدلنے سے احکام میں جو تبدیلی ہوتی ہے اس کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے نہ کہ اخذ و استفادہ سے ممانعت۔ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں حالات کا جو فرق تھا اس کی بنا پر شریعت محمدیہ ہی واجب العمل تھی اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔

[1] مشکوٰۃ کتاب الاعتصام [2] دارمی و مشکوٰۃ کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔

(۹)

تعامُل

فقہ اسلامی کا نواں ماخذ تعامل ہے۔

صحابہؓ کا تعامل حجت ہے

اس سے مراد رسول اللہؐ کے "اصحاب" کا عمل درآمد ہے، فقہائے تدوین قانون کے مرحلہ میں اس سے بہت استفادہ کیا اور اس کو سنت میں شمار کر کے بطور ماخذ استعمال کیا ہے۔ سنت کے باب میں کسی قدر تفصیل گذر چکی، مزید وضاحت موقع کی مناسبت سے درج ذیل ہے:۔

صحابہ کرامؓ وہ ہیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے براہ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی، آپؐ کی فکری و عملی زندگی کو اپنی زندگی میں رچایا اور بسایا تھا، جو کچھ جس طرح آپؐ سے سنا یا آپؐ کو کرتے دیکھا، بعینہ اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوئے، اگر کہیں شبہ ہو گیا تو رسول اللہؐ سے پوچھ کر تشفی کر لی۔ ان میں کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جو قانونی معاملات میں خصوصیت سے ممتاز تھے اور ان کے بارے میں رسول اللہؐ کی زبان مبارک کی شہادت بھی موجود ہے۔

ایسی حالت میں ان سے بڑھ کر مزاج شناسِ نبوت اور کون ہو سکتا ہے؟ ان کی رائے اور عمل کے مقابلہ میں کسی کی رائے اور عمل کو اہمیت نہیں دی جا سکتی اور مجموعی حیثیت سے ان کے قول اور فعل کو معیار تسلیم کرنے میں کسی اصول کلی پر زد نہیں پڑتی بلکہ یہ تو عین مقصد نبوت کے مطابق ہے، کیونکہ نبوت اس پر بھی مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد ہر حیثیت سے اس کی تعلیمات کی محافظ اور اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔ یہ ظاہر ہے کہ "نبی" جملہ انسانی ضروریات اور آئندہ پیش آنے والے واقعات کی تعلیم نہیں دے سکتا، البتہ

اس کے ارشادات میں ایسے اصول کلیہ ضرور ہوتے ہیں جن سے نئے مسائل کا استنباط کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ نبی کی تیار کردہ جماعت مزاج شناس نبوت ہوتی ہے اس لئے وہی بعد میں اس فرض کو انجام دینے کا حق رکھتی اور اس کی انجام دہی قبولیت کے معیار پر ٹھیک اتر سکتی ہے۔ اس لئے فقہائے تعاملِ صحابہؓ کو حجت تسلیم کیا ہے۔

آیات واحادیث سے اس کا ثبوت مندرجہ ذیل آیت سے صحابہؓ کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے۔

وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ	مہاجرین وانصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے
الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ	سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ
وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ	لوگ جنھوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی
رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا	اتباع کی ان سب سے اللہ راضی ہوا اور وہ اللہ
عَنْهُ۔ (التوبہ ع ۱۳)	سے راضی ہوئے۔

اس آیت میں "رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ" کا جملہ صحابہؓ کے "تعامل" کو ماخذ قرار دینے کے بارے میں نہایت اہم دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے، بالخصوص "ورضوا عنہ" جو الٰہی حکمت کے ساتھ ان کے تعامل کی ہم آہنگی پر دلالت کرتا ہے۔

ان احادیث سے "تعامل" کے ماخذ ہونے پر روشنی پڑتی ہے:

ما من نبی بعثہ اللہ فی امتہ	جس نبی کو بھی اللہ تعالیٰ نے مجھ سے پہلے بھیجا،
قبلی الا کان لہ فی امتہ حواریون	سب کی امت میں اس کے مددگار اور اصحاب
واصحاب یاخذون بسنتہ	تھے جو نبی کی سنت کو حاصل کرتے اور اس کے
ویقتدون بامرہ[1]	حکم کی اقتدا کرتے تھے۔

دوسری حدیث میں ہے:۔

[1] مسلم ومشکوۃ کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔

فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین تمسکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ[1] — تم لوگ میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت کو لازم پکڑو مضبوطی کے ساتھ اس پر جمے رہو اور اس سے رہبری حاصل کرو۔

ایک اور روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور سند اور معیار صحابہؓ کا تعامل پیش کیا وہ یہ ہے:

ما انا علیہ واصحابی[2] — جس راستہ پر میں اور میرے اصحاب ہیں وہی حق ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

اولٰئک اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کانوا افضل ھذہ الامۃ ابرھا قلوبا واعمقھا علما واقلھا تکلفا اختارھم اللہ لصحبۃ نبیہ ولاقامۃ دینہ فاعرفوا لھم فضلھم واتبعوھم علی اثرھم وتمسکوا بما استطعتم من اخلاقھم وسیرھم فانھم کانوا علی الھدیٰ المستقیم[3] — یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل کی نیکی، علم کی گہرائی، تکلف کی کمی میں اس امت کے افضل ترین لوگوں میں ہیں، انھیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کے قائم کرنے کے لئے منتخب فرمایا ہے۔ تم لوگ ان کے فضل کو پہچانو، ان کے نقش قدم کی پیروی کرو اور ان کے اخلاق اور ان کی سیرت کو جہاں تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑو یہی لوگ ہدایت مستقیم پر ہیں۔

صحابہ کی زندگی پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس ہمہ گیر اور عمیق تبصرہ کے بعد اور کسی شہادت کی ضرورت نہیں باقی رہتی ابرھا قلوباً اعمقھا علماً اقلھا تکلفاً (زندگی میں سادگی، دل کی پاکیزگی، علم میں گہرائی) یہ وہ اوصاف ہیں کہ جن سے قوموں کی تاریخ بنتی ہے۔

[1] ابوداؤد و ترمذی [2] ترمذی۔ [3] رزین ومشکوٰۃ کتاب الاعتصام الخ

تعامل کے بارے میں فقہاء کا مسلک

تعامل کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک اصول فقہ میں مذکور ہے:-

اجماعا فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا یجب اجماعا فیما ثبت الخلاف بینھم[1]	جو بات تمام صحابہؓ میں عام طور پر شائع ہو یا جس کو انھوں نے مان لیا ہو اس کی اتباع واجب ہے اور جس میں کچھ اختلاف ہو اس میں واجب نہیں ہے۔

یہ اس لئے کہ صحابہؓ میں جو بات عمومی حیثیت سے بلا نکیر پائی جائے گی اس کی حیثیت اجماع کی ہوگی، اور جب اجماع ہر دور کا حجت ہوتا ہے تو صحابہؓ کا اجماع بدرجۂ اولیٰ حجت ہوگا۔

فقہائے شیخین (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ) کے کسی بات میں متفق ہونے کو بھی اعلیٰ حیثیت دی ہے اور اس کا اتباع ضروری قرار دیا ہے:-

کل ما ثبت فیہ اتفاق الشیخین یجب الاقتداء بہ[2]	ہر وہ بات جس میں شیخین کا اتفاق ثابت ہو اس کی اقتدا واجب ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تدوینِ قانون میں اشخاص کے انتخاب میں کمیّت کے مقابلہ میں کیفیت کا زیادہ لحاظ کیا جاتا ہے، یعنی اشخاص کو تولا جاتا ہے گِنا نہیں جاتا ہے۔

---

[1] توضیح وتلویح فی تقلید الصحابی۔ [2] ایضاً۔

(۱۰)

مُسلّمہ شخصیتوں کی رائیں

فقہ اسلامی کا دسواں ماخذ "مسلمہ شخصیتوں کی رائیں" ہیں۔

اس میں اقوال، فتاویٰ، ثالثی، عدالتی فیصلہ، سرکاری وغیر سرکاری ہدایتیں سب داخل ہیں، مگر مرکزی حیثیت صحابہؓ کی رایوں کو حاصل ہو گی، چنانچہ رسول اللہؐ نے ان کے بارے میں فرمایا:۔

اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اِھْتَدَیتم [1]	میرے صحابی مثل ستاروں کے ہیں، ان میں سے جس کی اقتدا کرو گے ہدایت مل جائے گی۔

فقہائے صحابۂ کرامؓ سے اخذ واستفادہ کے یہ دلائل بیان کئے ہیں:۔

صحابہ کی رایوں کے مستند ہونے پر دلائل

لأن اکثر اقوالھم مسموع محضرۃ الرسالۃ وان اجتھد وافرایھم اصوب لأنھم شاھدوا موارد النصوص ولتقدمھم فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولکونھم فی خیر القرون۔ [2]	ان کے اکثر اقوال زبان رسالت سے سنے ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے اجتہاد بھی کیا ہے تو ان کی رائے زیادہ صائب ہے کیونکہ انھوں نے نصوص کے موقع ومحل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انھیں تقدم حاصل ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے فیضیاب ہوئے ہیں، ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا

---

[1] زرین ۲۳ توضیح وتلویح فی تقلید الصحابی۔

لانھم شاھدوا احوال التنزیل   کیونکہ انھوں نے قرآن مجید کے نزول اور
واسرار الشریعۃ[۱]   اسرارِ شریعت کا مشاہدہ کیا ہے۔
ومعرفۃ اسباب التنزیل[۲]   ان کو اسبابِ تنزیل کی معرفت حاصل ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر اگر وہ اپنی رائے سے بھی کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق ہوتی ہے۔

فقہا نے صحابہؓ سے اخذ واستنباط کے بارے میں ان کے علم وفضل، تقوی وطہارت کے لحاظ سے درجے قائم کئے ہیں، نیز ان کے بارے میں رسول اللہ ؐ کی شہادت اور قانونی امور میں ان کی خصوصیت کا بھی لحاظ رکھا ہے (تفصیل اصول کی کتابوں میں موجود ہے)

ظاہر ہے کہ سب انسان یکساں نہیں ہوتے اس لئے سب صحابہؓ بھی یکساں نہیں تھے اس لئے قانونی امور میں اُن صحابہؓ کی رائے زیادہ وزنی ہوگی جن کی طرف اس عبارت میں اشارہ ہے:

الذین افنوا اعمارھم فی الصحبۃ   جن صحابہؓ نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت میں اپنی عمریں گذاری
وتخلقوا باخلاقہ الشریفۃ   تھیں اور آپؐ کے پاکیزہ اخلاق کے رنگ میں رنگ
کالخلفاء والازواج المطھرات   گئے تھے جیسے خلفاء راشدین، ازواج مطہرات، عبادلہ
والعبادلۃ وانس وحذیفۃ   عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، عبداللہ بن عباس
ومن فی طبقھم[۳]   حضرت انسؓ حضرت حذیفہؓ اور جو ان کے طبقہ میں ہیں۔

صحابہؓ کے اقوال کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک ہے:

قول الصحابی فیما یمکن فیہ   صحابی کا وہ قول جس میں قیاس اور رائے کی گنجائش
الرای یلحق بالسنۃ لغیرہ[۴]   ہے غیر صحابی کے لئے سنت کے حکم میں ہوگا۔

یعنی جن میں قیاس کو دخل نہیں ہے، ان میں ان کی اتباع واجب ہے اور جن میں قیاس چل سکتا ہے تو بدلے ہوئے حالات کے مطابق ان میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے۔ چونکہ صحابہؓ کے

---

۱ نور الانوار فی تقلید الصحابی وعدمہ ص ۲۱۷ ۲ حسامی ص ۸۶ ۳ شرح مسلم ص ۴۴۱ ۴ ایضاً ص ۴۷۱

اقوال میں اختلاف ہے، اس بنا پر امام شافعیؒ اُن کی تقلید واجب نہیں کہتے ہیں۔[1]

اماموں کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کسی معاملہ میں عموم البلویٰ کی حالت نہ پائی جائے۔ اگر عام ابتلار کی حالت ہو اور صحابہؓ کے اقوال اس کے خلاف ہوں تو ان کو قبول کرنا ضروری نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے:-

لا یقبل فیہ السنۃ فلا یقبل ھو ما یقبل یشبھہ بہ[2]	ایسی حالت میں سنت نہ قبول کی جائے گی لہٰذا جو چیز سنت کی مشابہت کی وجہ سے قبول کی گئی ہے، وہ بدرجۂ اولیٰ نہ قبول ہوگی۔

تابعین کے اقوال کے ساتھ فقہار کا طرز عمل

صحابہؓ کے بعد تابعین کا درجہ ہے، جس پر آیت قرآنی "اَلَّذِیْنَ اتَّبَعُوْھُمْ بِاِحْسَانٍ" (جنھوں نے نیکی اور خلوص کے ساتھ صحابہؓ کا اتباع کیا) اور درج ذیل حدیث نبویؐ شاہد ہے:-

خیر امتی قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم[3]	میری امت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے، پھر وہ جو اس کے بعد ہے پھر جو اس کے بعد ہے۔

اس پر فقہار نے تابعین کے اقوال و آرار سے بھی استفادہ کیا ہے، اور جن تابعین کے فتاویٰ صحابہؓ کے زمانہ میں مشہور ہوئے اور تسلیم کئے گئے، جیسے قاضی شریح اور حضرت مسروق وغیرہ، ان کو اخذ و استنباط میں مثل صحابی کے قرار دیا ہے لیکن صحابہؓ کے مقابلہ میں تابعین کے اقوال میں فقہائے نے وسعت سے کام لیا اور ان کے قول کے مقابلہ میں قیاس کو ترجیح دی ہے۔ نیز وقت و ضرورت کا لحاظ کر کے ان کے بارے میں نحن رجال وھم رجال (جیسے ہم ہیں ویسے وہ تھے) کہنے سے بھی دریغ نہیں کیا۔

یہ واضح رہے کہ مذکورہ بالا (مسلمہ شخصیتوں کی رائیں) عنوان میں رائے کا مفہوم قیاس والی رائے سے وسیع تر ہے، اس میں استحسان، استصلاح وغیرہ کی صورتیں اور وقتی و ہنگامی رائیں سب داخل ہیں۔

---

[1] نور الانوار وغیرہ۔ [2] توضیح و تلویح فی تقلید الصحابی [3] بخاری و مسلم مشکوۃ باب مناقب الصحابہ۔

(۱۱)

عرف و رواج

فقہ اسلامی کا گیارہواں ماخذ عرف و رواج ہے۔

عرف و رواج کو فقہ کی نشوونما میں کافی دخل ہے

یہ نہایت قدیم ماخذ ہے اور تقریباً ہر دور میں پایا جاتا رہا ہے۔ فقہ اسلامی کے نشوونما میں اس کو بڑا دخل ہے عرب اور غیر عرب کے بہت سے عرف و رواج جو الٰہی حکمت اور اسلام کے بنیادی اصول کے خلاف نہ تھے اور قرآن و سنت کی تصریحات ان کے بارے میں خاموش تھیں۔ ان کو صحابہؓ و تابعین نے اور ان کے بعد فقہا نے باقی رہنے دیا اور ترتیب و تدوین کے زمانہ میں وہ فقہ اسلامی کا جزو قرار پائے۔[1]

اسلام سے پہلے کی جتنی چیزیں زمانۂ اسلام میں باقی رہیں ان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ سب پہلے کی شریعتوں بالخصوص شریعت ابراہیمی سے ماخوذ اور مستنبط تھیں، نہایت مشکل ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عرب اور غیر عرب میں کسی اور طریقہ سے رائج معقول رواج کا وجود ہی نہ رہا ہو یا معاشرتی فلاح و بہبود سے متعلق کوئی عملدرآمد اور عرف پایا ہی نہ جاتا رہا ہو، مثلاً دیت (خون کا معاوضہ) سو اونٹ رائج تھی، جس کو عبد المطلب (رسول اکرم ؐ کے دادا) نے ایک کاہنہ عورت کی تجویز پر قبول کیا تھا۔[2] وہ صحابہ و تابعین کے زمانہ میں بدستور رائج رہی اور فقہ میں اس باب کے پورے مسائل اسی پر مبنی ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی عرب جاہلی کے اچھے رسم و رواج کو اسلامی شریعت

---

[1] امام ابو حنیفہ کی تدوین قانون اسلامی ص ۲۶۔ [2] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۳۔

کا تشریعی مادہ قرار دیا ہے (ھی مادۃ تشریعیۃ) ایک دوسرے موقع پر فرمایا:

ونہی عن الرسوم الفاسدۃ — رسول اللہؐ نے فاسد رسموں سے منع کیا اور
وامر بالصالحۃ[1] — اچھی رسموں کے قبول کرنے کا حکم دیا۔

اصل یہ ہے کہ وہ تمام عرف و رواج جو الٰہی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ) کے موافق تھے وہ سب قبول کئے گئے، خواہ وہ عرب میں رائج رہے ہوں یا غیر عرب میں، ان کا تعلق ماقبل کی شریعتوں سے تھا یا نہ تھا۔

عرف و رواج کی تعریف | فقہائے عرف و رواج کی یہ تعریف کی ہے:-

عادۃ جمہور قوم فی قول اوعمل۔ — قول یا عمل میں جمہور کی عادت کا نام عرف ہے۔

عرف کا دوسرا نام تعامل اور عادت بھی ہے:-

التعامل وھو عادۃ الناس فی المعاملات من البیع والشراء وغیرھما۔ — خرید و فروخت اور دوسرے معاملات میں لوگوں کی عادت کا نام "تعامل" ہے۔

عرف و عادت سے ملتا جلتا ایک لفظ "استعمال" بھی ہے جس میں لفظ اصلی معنی سے نقل ہو کر شرعاً مجازی معنی میں مستعمل ہونے لگتا اور اسی استعمال کو غلبہ حاصل ہو جاتا ہے فقہا کی درج ذیل عبارت میں اسی کی طرف اشارہ ہے "استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا" لوگوں کا استعمال حجت ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

عادت کی تعریف میں یہ منقول ہے:-

العادۃ عبارۃ عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررۃ المقبولۃ عند الطباع السلیمۃ۔[2] — عادت اس کو کہتے ہیں کہ جو باتیں طبیعت سلیمہ کے نزدیک پسندیدہ ہیں انھیں بار بار کرنے سے انسان کے اندر وہ جگہ پکڑ لیں۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۴۔ [2] الاشباہ والنظائر القاعدۃ السادسۃ العادۃ محکمۃ۔

ایک اور جگہ ہے:۔

العادة الامور المتکررة من غیر علاقة عقلیة عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بغیر کسی عقلی تعلق کے بار بار کئے جاتے ہوں

بعض فقہاء نے عرف اور عادت دونوں کو ایک مفہوم میں لیا ہے جیسا کہ مذکورہ عادتوں سے ظاہر ہوتا ہے اور بعض نے دونوں میں عام اور خاص کا فرق بیان کیا ہے کہ عرف عام ہے اور عادت خاص ہے اس لحاظ سے ہر عرف عادت تو ہو گا لیکن ہر عادت کا عرف ہونا ضروری نہیں ہے۔

فقہا کا قول عادت کے بارے میں یہ ہے:۔

العادة تجعل حکما اذا لم یوجد التصریح بخلافه فاما عند وجود التصریح بخلافه یسقط اعتبارہ[1]

اگر معاملہ میں اس کے خلاف تصریح نہ ہو تو "عادت" ہی کو حکم (فیصلہ کرنے والا) بنایا جائیگا اور اگر خلاف تصریح موجود ہو تو عادت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

قرآن وسنت سے ثبوت قرآن حکیم میں اس کی بنیاد یہ آیت بن سکتی ہے:۔

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ۔

عفو ودرگذر سے کام لیجئے عرف کا حکم دیجئے اور جاہلوں سے نہ الجھئے۔

عرف میں مفسرین کے نزدیک تمام عقلی ورواجی اچھی باتیں داخل ہیں جیسا کہ گذر چکا اس لئے اس عموم میں مذکورہ اصطلاحی عرف بھی داخل سمجھا جائے گا، چنانچہ ذیل کی احادیث سے ایک حد تک اس کی تائید ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

انتم اعلم بامور دنیاکم۔ تم لوگ اپنے دنیوی امور سے زیادہ واقف ہو۔

ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:۔

---

[1] شرح سیر کبیر ج ۱ ص ۱۹۸۔

ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن وما راٰہ المسلمون قبیحا فھو عند اللہ قبیح[1]
جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جس کو وہ برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی برا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ یہ عام اصول انھیں باتوں میں نافذ ہوگا جو اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف نہ ہوں اور جو اس کے خلاف ہوں گی ان میں اس کو نہ مانا جائے گا۔

فقہاء کے نزدیک عرف کا مقام

فقہاء نے عرف و رواج کو نہایت اونچا درجہ دیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں العادۃ محکمۃ عادت فیصلہ کن چیز ہے:

الثابت بالعرف کالثابت بالنص[2] الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی[3]
جو چیز عرف سے ثابت ہے وہ نص سے ثابت کے مثل ہے جو عرف سے ثابت ہے وہ شریعت میں دلیل شرعی سے ثابت سمجھا جائے گا۔

فقہائے نے بہت سے مسائل میں عرف و رواج ہی کو مدار بنا کر حکم جاری کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

ان یفتیٰ علی عرف اھل زمانہ وان خالف زمان المتقدمین[4]
فتویٰ اہل زمانہ کے عرف کے مطابق دیا جائے خواہ وہ متقدمین کے زمانے کے خلاف ہو۔

عرف کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ اس پر غالب اکثریت کا عمل ہو معمول بہ کی صورت میں مفتی اور قاضی کو عرف کے خلاف فتویٰ دینا اور فیصلہ کرنا جائز نہیں۔

انما تعتبر العادۃ اذا اطردت وغلبت[5]
جب عادت بڑھ جائے اور غالب آجائے تو اس وقت اس کا اعتبار کیا جائے۔

---

[1] مجموعہ رسائل ابن عابدین ص ۱۲۰۔ [2] شرح سیر کبیر ج ا ص ۱۱۵۔ [3] مجموعہ رسائل عابدین ص ۱۱۵ [4] رد المحتار [5] الاشباہ والنظائر البحث الثانی انما تعتبر العادۃ الخ ص ۵۹۔

اطرار کے معنی فقہاء نے یہ بیان کئے ہیں:-

ان تکون العادۃ کلیۃ بمعنی انہا لا تتخلف[1]	عادت نے ایسے کلیہ کی شکل اختیار کر لی ہو جس میں تخلف نہ ہوتا ہو۔

اور غلبہ کے یہ معنی ہیں:-

ان تکون اکثریۃ بمعنی انہا لا تتخلف[2]	اکثر حالات و معاملات میں اسی کے مطابق عمل ہوتا ہو۔

عرف کی دو قسمیں فقہاء نے عرف کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ (۱) عرف خاص اور (۲) عرف عام عرف خاص جو کسی خاص علاقہ یا پیشہ اور کاروباری طبقہ میں رائج ہو۔ عرف عام جو عمومی حیثیت سے رائج ہو، کسی خاص طبقہ و علاقہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔

عرف کے اعتبار کرنے کی تفصیل یہ عرف اسی صورت میں معتبر مانا جائے گا جب کہ:-
(۱) عرف قرآن و سنت کے حکم کے خلاف نہ ہو کہ عرف پر عمل کی صورت میں قرآن و سنت کا ترک لازم آئے۔ اگر ایسی صورت ہو تو عرف پر عمل نہ کیا جائیگا بلکہ قرآن و سنت ہی پر عمل ہوگا۔

البتہ جو صورت عرف و رواج ہی پر مبنی ہو تو عرف بدلنے سے حکم بھی بدل جائے گا لیکن اس وقت بھی عرف کی یہ حیثیت نہ ہوگی کہ وہ قرآن و حدیث کے فیصلہ کو بدل دے بلکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ سابق حکم عرف پر مبنی ہونے کی وجہ سے اتنی ہی مدت تک کے لئے تھا جب تک وہ عرف باقی ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض چیزوں کو وزنی (وزن سے بیچنے والی چیزیں) شمار کر کے اس کا حکم بیان فرمایا تھا۔ مگر اب وہ کیلی (ناپ سے بیچی جانے والی چیزیں) بن گئی ہیں۔ یا آپؐ نے کیلی ہونے کی وجہ سے ان کا حکم بیان فرمایا تھا اور اب وہ وزنی بن گئی ہیں تو ان چیزوں میں عرف کی وجہ سے حکم کی تبدیلی ضروری ہوگی۔

---

[1] العرف والعادۃ فی رأی الفقہاء۔ [2] حوالہ بالا۔

(۲) عرف قرآن وسنت کے عام حکم کے خلاف نہ ہو۔ اگر حکم کے کسی خاص جزو میں مخالفت ہوتی ہو تو ایسی صورت میں عام حکم سے اس خاص کو عرف کی بنا پر مستثنیٰ قرار دیں گے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اس چیز کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا ہے جو بیچنے والے کے پاس موجود نہ ہو، لیکن موچی سے جو معاہدہ جوتا تیار کرنے کا کیا جاتا ہے اس میں جوتا موچی کے پاس موجود نہیں ہوتا بلکہ بعد میں وہ تیار کر کے دیتا ہے۔ فقہاء نے عرف کی بنا پر اس صورت کو جائز قرار دیا ہے۔

(۳) عرف اگر قیاسی حکم کے خلاف ہو تو قیاس چھوڑ کر عرف پر عمل کیا جائے گا، خواہ عرف خاص ہو یا عام[1]

(۴) جو احکام محض عرف پر مبنی ہوں وہ عرف کے بدلنے سے بدل جائیں گے کیونکہ ان کی مدت عرف کی بقا تک تھی۔

اماموں کے اختلافی مسائل میں بڑی حد تک عرف کو دخل ہے۔ ایک زمانہ کا عرف کچھ تھا بعد میں وہ بدل گیا، یا ایک جگہ کا عرف کچھ تھا اور دوسری جگہ کچھ ہے۔ ان صورتوں میں احکام کا اختلاف ناگزیر ہے ورنہ فقہ کو اسلام کی بنیادی پالیسی کے ساتھ ہم آہنگ ثابت کرنا مشکل ہو جائیگا۔

عرف کے اعتبار کے لئے خالص دنیوی قانون کی مقرر کردہ شرطیں

عمومی حیثیت سے ہر عرف و رواج کو قانونی حیثیت دے دینا قطعاً جائز نہیں۔ ورنہ قرآن وسنت کے حدود کی کوئی حیثیت باقی نہ رہے گی۔ خالص دنیوی قانون نے بھی مطلقاً رسم و رواج کو ماخذ نہیں قرار دیا بلکہ اس کے حدود و قیود اور شرائط مقرر کی ہیں ان میں چند یہ ہیں۔

(۱) معقولیت، رسم و رواج کا معقول ہونا ضروری ہے اسی بنا پر قانونی مقولہ ہے کہ "رسم بد قابل منسوخی ہے" نیز رسم کو اقتدائے مطلق حاصل نہیں ہے بلکہ یہ اقتدا انصاف اور رفاہِ عام کے ساتھ مشروط ہے یعنی یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے حق میں انصاف ہوتا ہے

---

[1] مجموعہ رسائل عابدین ص ۱۱۶۔

اورعوام کو فائدہ پہنچتا ہے یا نہیں۔

(۲) واجبی رائے، رسم ورواج کو اپنے عقیدہ میں لوگ واجب اور ضروری سمجھتے ہوں اگر محض فعل اختیاری جیسی حیثیت ہوگی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) رسم ورواج کو قانون موضوعہ کے مطابق ہونا چاہئیے یعنی پارلیمنٹ کے وضع کردہ قانون اور رسم میں موافقت ہونا ضروری ہے یا کم سے کم اس کے مخالف اور مغائر نہ ہونا چاہئیے

(۴) مدت مدید، زمانۂ دراز تک جاری رہنا ضروری ہے۔ پہلے تو یہ شرط تھی کہ رسم اتنی پرانی ہو کہ اس کے قائم ہونے کا زمانہ لوگوں کو یاد نہ رہا ہو لیکن بعد میں اس قدر تخفیف کردی گئی کہ معین رواج اور اس پر عوام کا عمل درآمد ثابت ہو جانا کفایت کرتا ہے لیکن رسم خاص کو مؤثر بنانے کے لئے اب بھی مدت اجرا کا ثابت کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہے (مذکورہ مدت کی قید کو کلیسائی قانون نے رومی قانون سے لیا تھا۔

(۵) مطابقت قانون عام، اگر رسم ورواج پرانا نہ ہو تو اس میں اور قانون عام میں مغایرت نہ ہونی چاہئیے اس شرط کا تعلق رسوم جدیدہ سے ہے [۱]

فقہاء نے غالباً عرف ورواج کے رائج ہونے کی مدت کو زیادہ اہمیت نہیں دی بلکہ جس چیز کو لوگوں میں رواج کی پوزیشن حاصل ہو جائے اس پر اس لفظ کا اطلاق ہوگا اور اس کے احکام جاری ہوں گے۔ اس لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے رائج ہو بلکہ بعد میں جب کبھی رواج ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا، حتیٰ کہ جن منصوص احکام کی علت عرف ورواج ہوگی ان میں ہر زمانہ میں یہ علت جاری ہوگی اور عرف کے بدلنے سے احکام کی صورت بدلتی رہے گی محققین فقہاء کا یہی مسلک ہے جیسا کہ فقہ میں ہے:۔

المعتبر العرف الطاری بانہ لا یخالف النص بل یوافقہ [۲]	(مذکورہ صورتوں میں) عرف طاری معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ نص کا مخالف نہیں بلکہ موافق ہے۔

[۱] اصول قانون ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۲ مصنفہ سرجان سالمنڈ [۲] ردالمحتار ج ۴۔

اسی طرح ایک ملک یا ایک مقام کے عرف و رواج پر دوسرے ملک اور مقام والوں کو عمل کرنا ضروری نہیں بلکہ وہاں کے عرف و رواج کی مناسبت سے وہاں والوں کے لئے دوسرے احکام ہوں گے۔

عرف و رواج کی چند اور صورتیں

عرف شرع اور عرف اہل زمانہ میں جب تعارض (ٹکراؤ) ہو تو عرف اہل زمانہ کا اعتبار کیا جائے گا اور عرف شرع کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ فقہائے یمین (قسم) کے باب میں بالخصوص اس تقدم کو زیادہ اہمیت دی ہے مثلاً کسی شخص نے قسم کھائی کہ فرش یا دری پر نہ بیٹھے گا لیکن اس کے بعد وہ زمین پر بیٹھا تو اس صورت میں وہ حانث (قسم توڑنے والا نہ قرار پائے گا۔ حالانکہ قرآن کریم (عرف شرع) میں زمین کو فرش کہا گیا ہے الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا (بقرہ) اسی طرح کسی نے گوشت کھانے کی قسم کھائی لیکن مچھلی کھالی تو باوجود اس کے قرآن حکیم (عرف شرع) میں مچھلی کو گوشت کہا گیا ہے، لِتَاْکُلُوْا مِنْہُ لَحْمًا طَرِیًّا (النحل) لیکن عرف کی وجہ سے وہ حانث (قسم توڑنے والا) قرار نہ پائے گا۔ فقہا نے اس قاعدہ کلیہ سے چند مستثنیات بھی بیان کی ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے[1]

جو رواج اور عادتیں لوگوں میں ہمیشہ سے رائج ہیں ان کو سمیٹ کر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے:

(۱) اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں شرعی دلیل موجود ہے۔

(۲) شرعی دلیل تو موجود نہیں لیکن وہ عام طور پر مروج ہے۔ پہلی صورت کا حکم ظاہر ہے کہ دیگر امور شرعیہ کی طرح اس کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ شرعی حکم سے ہوگا محض عادت اور رواج کی وجہ سے بری چیز اچھی نہ قرار پائے گی اور نہ اچھی چیز بری بنے گی۔ البتہ دوسری قسم میں یہ گنجائش ہے کہ حالات کے لحاظ سے کبھی تو اس پر عمل درآمد باقی رکھا جاتا

---

[1] الاشباہ والنظائر فصل فی تعارض العرف مع الشرع۔

اور کبھی ختم کر دیا جاتا ہے۔ فقہاء نے اس کی کئی شکلیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہیئے[1]۔ اجمالی طور پر فقہ کی یہ تصریح کافی ہے:

مالم ینص علیہ فھو محمول علی عادات الناس لانھا دالۃ[2]۔	جس پر شرعی دلیل موجود نہ ہو اس کا فیصلہ لوگوں کی عادت کے موافق ہوگا کہ اس کے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے۔

(عرف و عادت کے بعض پہلوؤں کی تفصیل فقہی اصول و کلیات کے ذیل میں ملے گی)

---

[1] الموافقات وغیرہ۔

[2] ھدایہ باب الربا۔

(۱۲)

ملکی قانون

ملکی قانون سے استفادہ

فقہ اسلامی کا بارہواں ماخذ "ملکی قانون" ہے۔

قرآن وسنت سے اس کے ثبوت کی دلیل وہی آیتیں اور حدیثیں بن سکتی ہیں جو عرف ورواج کے باب میں مذکور ہوچکی ہیں یہ دعوت الٰہی کے اہم مقاصد میں یَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ (رسول اللہ معروف کا حکم دیتا ہے) کا ذکر ہے اور معروف کے عموم میں وہ ملکی قانون بھی داخل ہیں جو اسلامی اصول کے موافق ہوں اور شرع اور عقل کے خلاف نہ ہوں۔

اُمتِ مسلمہ کے "مشن" میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے:

کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ۔ (آل عمران ع ۱۲)

تم تمام اُمتوں میں بہتر اُمت ہو جو لوگوں کی اصلاح و ہدایت کے لئے ظہور میں آئی ہے، تم معروف کا حکم دینے والے اور منکر سے روکنے والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو۔

اس بنا پر یہ امت جہاں جہاں گئی وہاں کے اچھے رسوم وقوانین کی حوصلہ افزائی کی۔ ان سب کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ماقبل کی شریعت کے بقایا تھے اور معاشرتی فلاح وبہبود کے لحاظ سے وہاں کے باشندوں نے کوئی قانون وضع ہی نہ کیا تھا۔ محض غلط اندیشی اور قومی وجماعتی زندگی سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کے بعض پرانے قوانین کو قبول کیا

ابتدا میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے ان قوانین کو معمولی ترمیم اور اصلاح کے بعد

قبول فرمایا جو عرب میں رائج تھے خواہ ان کا تعلق ماقبل کی کسی شریعت سے تھا یا نہ تھا اور بعد میں یہی قوانین فقہ اسلامی کا جز قرار پائے لیکن اس قبولیت کے ہر مرحلہ میں معاشرہ کی حالت اور عوامی شعور کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا گیا اور جن کو قبول کیا گیا ان کو اس طرح اسلام کے قالب میں ڈھالا گیا کہ وہ شریعتِ اسلامیہ میں بالکل فٹ ہو گئے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں عرب میں درج ذیل قسم کے قوانین موجود تھے۔

(۱) مدعی سے دعویٰ کے ثبوت کے لئے گواہ طلب کئے جاتے تھے اگر گواہ نہ ہوتے اور مدعا علیہ انکار کرتا تو مدعا علیہ کو قسم دی جاتی تھی۔

فقہ کا مسلمہ اصول بھی یہی ہے۔

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ علی من انکر۔

(گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم انکار کرنے والے کے ذمے ہے)۔

(۲) نکاح کے کئی طریقے رائج تھے غلط طریقوں کو موقوف کر کے ان کی جگہ صحیح طریقہ قائم رکھا گیا

(۳) تملیکِ جائداد کی مختلف صورتیں رائج تھیں، بیع، ہبہ، رہن، اجارہ وغیرہ ان کو قائم رکھا گیا اور ان سب کے احکام فقہ میں موجود ہیں۔

(۴) بیع (خرید و فروخت) کی مختلف شکلیں رائج تھیں بیع صرف، بیع سلم، مرابحۃ تولیہ وغیرہ۔ ان میں نزاع اور فساد کی صورتوں کو باطل قرار دے کر صحیح صورتوں کو رواج دیا گیا۔ فقہ میں ہر ایک کے احکام موجود ہیں۔

(۵) زمین کو اجارہ یا بٹائی (مزارعت) پر دینے کا رواج تھا۔

(۶) وصیت کا دستور تھا۔

(۷) معاملات کے تصفیہ اور قوانین کے نفاذ کی مختلف صورتیں رائج تھیں وغیرہ۔[1]

غرض رائج شدہ قوانین میں جو بھی اسلامی اصول کے موافق تھے یا ان کو بروئے کار لانے

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ وغیرہ

میں معاون بنتے تھے ان سب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول فرما لیا تھا اور جن میں کچھ خامی تھی ان میں ترمیم و اصلاح کر کے انھیں موافق بنایا تھا۔

صحابہ کرامؓ کا مختلف ملکوں کے قوانین سے استفادہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرامؓ کو جن ملکوں اور قوموں سے سابقہ پڑا انھوں نے بھی ان کے اچھے قوانین کو قبول کیا اور بعد میں وہ سب فقہ اسلامی کا جزء بنے۔ اس کی چند صورتیں تھیں۔

(۱) صحابہ کرامؓ تجارت کے لئے ملک شام، مصر، حبشہ، عراق، یمن وغیرہ جایا کرتے تھے۔ شام و مصر میں رومی قانون اور عراق میں ایرانی قانون سے انھیں سابقہ پڑتا تھا۔ یمن میں بھی یہودیوں، رومیوں اور ایرانیوں کے اثرات تھے۔ اس کے علاوہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں ہی اسلامی فتوحات کا سلسلہ مغربی چین سے اندلس کے کچھ حصہ تک پہنچ گیا تھا۔ اس وسیع علاقہ میں کئی مستقل تمدن پہلے سے موجود تھے اور رومی قوانین بھی رائج تھے۔

(۲) ان مفتوحہ ممالک کی زبان، کلچر، مذہب وغیرہ ہر شے کی حفاظت کی جاتی اور معاملات کے تصفیہ اور مراسم کی ادائیگی میں حتی الامکان ملک و مذہب کے قوانین کا لحاظ کیا جاتا تھا۔

واقرا اھلھا فیھا علی ملکھم وشرائعھم[1]	ملکوں کے باشندے اپنے اپنے مذاہب اور قوانین پر باقی رکھے گئے تھے۔

(۳) ان کو نکاح، میراث اور دیگر معاملات وغیرہ میں مذہبی و قومی پوری آزادی حاصل تھی

فھم احرار فی شھاداتھم و مناکحاتھم ومواریثھم و جمیع احکامھم[2]	وہ اپنی شہادت، نکاح، وراثت وغیرہ کے تمام قوانین میں آزاد تھے وہ اپنے قوانین کے مطابق عمل کرتے تھے۔

(۴) ایک عرصہ تک مفتوحہ ممالک کے دفاتر کی زبان بھی ملکی برقرار رکھی گئی تھی۔ چنانچہ عراق

---

[1] کتاب الاموال ص ۱۰۱۔ [2] ایضاً۔

کا دفتر فارسی میں، شام کا دفتر رومی میں اور مصر کا دفتر قبطی زبان میں تھا۔ عبدالملک کے زمانہ میں عربی زبان دفتری زبان قرار پائی۔

(۵) معاہدین اور دوسری اقلیتوں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات نہایت خوشگوار تھے اور اسلامی حکومت میں انھیں پورے حقوق و مراعات حاصل تھے نیز باہمی اخذ و استفادہ کا سلسلہ جاری تھا۔

حضرت عمرؓ نے مفتوحہ ممالک کے بہت سے قوانین باقی رکھے

(۴) عراق، شام، مصر کی فتح کے بعد حضرت عمرؓ نے بڑی حد تک رومی، یونانی اور ایرانی قانونِ لگان و مالگذاری کو باقی رکھا تھا۔ البتہ ظلم و زیادتی کی صورتوں اور کاشتکاروں کے ساتھ سخت گیری کے قوانین کی اصلاح و ترمیم کر دی گئی تھی۔[1]

(۵) چنگی اور درآمد وغیرہ کے لئے یہ قانون تھا کہ بیرونی ممالک کے تاجروں کے ساتھ ویسا ہی معاملہ کیا جائے جیسا وہ مسلمان تاجروں کے ساتھ اپنے ملک کے قانون کے مطابق کرتے ہیں۔ غرض ان طریقوں سے بعض ملکی قانون فقہ اسلامی کا جز قرار پائے تھے۔

فقہ کی بنیاد کسی غیر ملکی قانون پر نہیں ہے

اسی طرح عام قاعدہ کے مطابق مسلمانوں نے دوسری قوموں اور ملکوں کے بعض اچھے قوانین اور دستور کو قبول کرنے میں دریغ نہیں کیا کہ مختلف قوموں اور ملکوں میں اس قسم کا جزئی اخذ و استفادہ بالکل فطری اور ناگزیر ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

الکلمۃ الحکمۃ ضالۃ المومن فحیث وجدھا فھو احق بھا۔	اچھی اور عمدہ بات مومن کا گمشدہ مال ہے جہاں پائے اس کو لینے کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

"الکلمۃ الحکمۃ" میں اچھی باتیں اور اچھی چیزیں سب داخل ہیں۔ مذکورہ توضیحات کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی فقہ غیر ملکی قانون سے تمام تر یا اکثر ماخوذ ہے جیسا کہ بعض متعصب مستشرقین لکھتے ہیں

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب اسلام کا زرعی نظام جو ندوۃ المصنفین دہلی سے ملیگی

کہ وہ رومی قانون سے ماخوذ ہے اور بعض تو اس کو رومی قانون ہی کی دوسری شکل بتاتے ہیں ان کے پاس ظن وقیاس کے علاوہ اس کا کوئی ثبوت نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کے ثبوت میں یہ چند مثالیں دی جاتی ہیں:-

(۱) فقہ کا یہ قانونی کلیہ " البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر " رومی قانون میں بھی ہے۔

(۲) معاملات ومالیات کے بعض احکام میں مشابہت ہے۔

(۳) بعض علمی اصطلاحات مثلاً فقہ اور فقیہ کے ہم معنی الفاظ رومیوں میں مستعمل تھے۔

(۴) اسلامی فتوحات کے وقت شام میں رومی قانون کے بعض مدارس قیصریہ وغیرہ قائم تھے۔

(۵) بعض ایسے ادارے اور محکمے تھے جن میں قانون روما کے مطابق قوانین نافذ تھے۔

ظاہر ہے کہ فقہ کے پورے دفتر میں چند مثالیں یا کسی قانون میں جزوی مشابہت اور قیاسات اسلامی فقہ کے رومی قانون سے ماخذ ہونے کا قرار واقعی ثبوت نہیں بن سکتے ہیں[1]۔

فقہ اسلامی کے ماخذ پر عمومی تبصرہ

ماخذ کی مذکورہ تفصیل کے بعد مناسب ہے کہ علامہ شاطبیؒ کی درج ذیل عبارت ذکر کر دی جائے تاکہ اسلام کے فکری وعملی نظام میں ہر ایک کا محل ومقام متعین کرنے میں سہولت ہو وہ کہتے ہیں:-

الأدلۃ الشرعیۃ ضربان احدھما مایرجع الی النقل المحض والثانی مایرجع الی الرای المحض فاما اصل الأول فالکتاب والسنۃ واما الثانی فالقیاس والاستدلال ۔ ان الادلۃ الشرعیۃ ہیں لیکن اصل دلیلیں صرف کتاب وسنت ہیں،

شرعی دلیلیں (ماخذ) اصل میں دو قسم کی ہیں (۱) وہ جن کا تعلق محض نقل سے ہے (۲) وہ جن کا تعلق " رائے " سے ہے پہلی قسم کی بنیاد کتاب وسنت ہیں اور دوسری قسم کی بنیاد قیاس واستدلال

[1] اس موضوع پر ڈاکٹر حمید اللہ وغیرہ نے فاضلانہ مقالات لکھے ہیں ان کا مطالعہ زیادہ مفید ہوگا۔

فی اصلها محصورة فی الضرب الاول لانا لم نثبت الضرب الثانی بالعقل وانما اثبتناه بالاول اذ منه قامت ادلة صحة الاعتماد علیه [1]

قیاس واستدلال صرف اس بنا پر دلیل نہیں قرار پائے کہ وہ عقل سے ثابت ہوتے ہیں بلکہ اس بناء پر ہیں کہ وہ دونوں کتاب وسنت سے ثابت ہیں ان پر اعتماد کرنے کی یہی وجہ ہے۔

اس عبارت سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی قوانین میں بنیادی اور مرکزی حیثیت "نقل" کو حاصل ہے عقل اس کے تابع ہے۔ یعنی معیار کا تقرر، موقع ومحل کا تعین، عقل کی دخل اندازی کے حدود وقیود وغیرہ میں نقل ہی کا فیصلہ آخری قرار دیا جاتا ہے۔

بخلاف دنیوی قانون کے کہ اس میں زیادہ عقل پر دار ومدار ہوتا ہے نقل (مذہب) کا جس حد تک نام لیا جاتا ہے وہ سیاستہ ہے۔

---

[1] الموافقات ج ۳ المسألة الخامسة ص ۴۱۔

۴

فقہی اصول وکلیات

فقہ کے اسلامی ماخذ سے چونکہ فقہی اصول و کلیات کا قریبی تعلق ہے اس لئے ذیل میں چند وہ کلیات بیان کی جاتی ہیں جن سے فقہاء نے اسلام کے اصولوں کے پیش نظر احکام کی جمع و تدوین میں کافی مدد لی ہے۔

مشقت سہولت لاتی ہے

(۱) المشقة تجلب التيسير مشقت سہولت لاتی ہے اس کی بنیاد قرآن کی یہ آیتیں ہیں:۔

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (البقرة ع ۲۳)

اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے اور دشواری نہیں چاہتا۔

يُرِيدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا۔ (النساء ع ۵)

اللہ چاہتا ہے کہ (بیجا سختیوں کے بجائے) تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے، اور واقعہ یہ ہے کہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ (بقرة ع ۴۰)

اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

قرآن حکیم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا یہ مقصد بیان کیا گیا ہے:۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِيْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ (الاعراف ع ۱۹)

اللہ کا رسول اس بوجھ سے نجات دلائے گا جس کے نیچے وہ دبے ہوں گے، ان پھندوں سے نکالے گا جن میں گرفتار ہوں گے۔

یہ بوجھ اور پھندے دین میں غلو اور تقشف کی وجہ سے پیدا ہوتے اور دل و دماغ کو مقید و جامد بنا دیتے ہیں جس سے زندگی کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں جیسا کہ ذیل کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین و شریعت کی نفسیات بیان کرتے ہوئے فرمایا:

ان الدین یسر ولن یشاد	دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ
الدین احد الا غلبہ[1]	کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

ایک اور موقع پر آپ نے اعتدال و میانہ روی کو نبوت کا جزو فرمایا:

الاقتصاد جزء من خمس و	میانہ روی تمام حالتوں اور تمام کاموں میں)
عشرین جزءاً من النبوۃ[2]	نبوت کا پچیسواں جزء ہے۔

زیر بحث مشقت کی تفصیل

یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ فقہاء نے ہر مشقت کو زیر بحث مشقت میں شمار کیا اور نہ تخفیف و سہولت کو اس قدر عام کیا ہے کہ انسان جب چاہے اس کی راہیں نکال لے بلکہ ہر ایک کے لئے فقہ میں اصول و ضوابط مقرر اور حدود و قیود متعین ہیں۔ الٰہی حکمت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس معاملہ میں انسان آزاد نہ چھوڑا جائے، ورنہ دین سہل پسند اور ناعاقبت اندیش لوگوں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

شریعت کا مقصد ہے کہ انسانوں کی زندگی صاف ستھری گذرے، ان میں خیالات و جذبات پر قابو پانے کی صلاحیت اور ذاتی اغراض و مفاد اور نفسانی خواہشات کو دبانے کی ہمت و طاقت پیدا ہو۔

ظاہر ہے کہ زندگی میں یہ جوہر اسی وقت نمودار ہو سکتا ہے جب انسان کی حیوانی جبلت پر اخلاقی پابندیاں اور حد بندیاں عائد ہوں نیز اس کے لئے اخلاقی و قانونی ضابطے مقرر ہوں اس کے بغیر صحیح معنوں میں نہ انسانی زندگی بن سکتی اور نہ صالح معاشرہ وجود میں آسکتا ہے۔

یہ کیسے ممکن ہے کہ خواہشات کو قابو میں رکھنے کے لئے احکام و قوانین مقرر کئے جائیں اور ان میں انسان کو معمولی تکلیف و مشقت بھی نہ برداشت کرنی پڑے، نیز صالح معاشرہ کو بروئے کار لانے

---

[1] بخاری و مشکوٰۃ باب القصد فی العمل [2] ابوداؤد و مشکوٰۃ باب الحذر والتأنّی فی الامور۔

کے لئے جذبات وخواہشات کی خار دار جھاڑیوں سے نہ گذرنا پڑے۔

جہاں تک نفس مشقت کا تعلق ہے انسان کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی اس سے خالی نہیں حتیٰ کہ کھانا پینا وغیرہ زندگی کے معمولات میں بھی مشقت ہے اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں:۔

فاحوال الانسان کلھا کلفۃ فی ھذہ الدار فی اکلہ وشربہ وسائر تصرفاتہ ولکن جعل لہ قدرۃ علیھا بحیث تکون تلک التصرفات تحت قھرہ لا ان یکون ھو تحت قھر التصرفات[1]

اس دنیا میں انسان کی ساری حالتیں مشقت کی ہیں حتیٰ کہ کھانا پینا اور دوسرے تمام کام مشقت سے خالی نہیں ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے انسان کو ایسی قدرت وطاقت دی ہے کہ وہ ان مشقتوں پر حاوی ہے نہ یہ کہ مشقتیں انسان پر حاوی ہیں۔

ایسی حالت میں شرعی احکام وقوانین کی پابندی میں بالکلیہ مشقت کی نفی کیونکر ممکن ہے اور ہر معمولی تکلیف میں تخفیف وسہولت کا مطالبہ کیسے جائز ہوگا؟

مشقت وتکلیف سے دنیا کا کوئی کام خالی نہیں ہوتا

تکلیف ومشقت کی جتنی مقدار دنیوی جد وجہد کے سلسلہ میں انسان کو برداشت کرنی پڑتی ہے۔ زندگی کے قیام و بقا کے لئے اس کے بغیر چارہ نہیں ہے، بلکہ ایک مخصوص مقدار صحت وتوانائی برقرار رکھنے کے لئے بھی ضروری ہے۔

چنانچہ جن لوگوں کا کام جسمانی مشقت کا نہیں ہے، وہ بھی اپنی صحت کی بقا کے لئے تھوڑی سی مشقت برداشت کرنے پر مجبور ہیں ورنہ صحت برباد ہو جائے۔ اس طرح مشقت کا ایک معتد بہ حصہ زندگی کا ایسا لازمی جز ہے کہ اس سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں اور ایک حصہ ایسا ہے کہ زندگی کی جدوجہد اور کاروبار میں اس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ ان دونوں قسموں کو مشقت کے بجائے "محنت" کہنا زیادہ مناسب ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کو عادت والی مشقت کہا جاتا ہے۔ شریعت میں بڑی حد تک ان دونوں میں رخصت اور سہولت نہیں ہے لیکن جو مشقت ایسی نہیں ہے کہ اس کو عادت میں داخل کیا جا سکے یا اس کی مقدار اتنی زیادہ ہے کہ قیام وبقا میں

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۲ المسألۃ السابعۃ ص ۱۲۳۔

مفید ہونے کے بجائے مضر ثابت ہوتی ہو، اس میں البتہ تخفیف وسہولت کی راہیں نکالی جائیں۔ فقہاء اس کو غیر عادت والی یا خارج از عادت مشقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں اس کی یہ پہچان بیان کی گئی ہے:۔

زیر بحث مشقت کی پہچان

ان کان العمل یودی للدوام علیہ الی الانقطاع عنہ او عن بعضہ والی وقوع خلل فی صاحبہ فی نفسہ او مالہ او حال من احوالہ فالمشقۃ ھنا خارجۃ عن المعتاد وان لم یکن فیھا شئ من ذلک فی الغالب فلا یعد فی العادۃ مشقۃ[1]

اس کام کی نوعیت ایسی ہو کہ اس پر دائمی عمل سے جانی و مالی نقصان ہوتا ہو یا اس کے کرنے والے کی حالت میں تغیر ہوتا ہو جس سے لازمی طور سے کام چھوڑنے یا اس میں تخفیف کرنے پر مجبور ہونا پڑے تو اس قسم کی مشقت عادت والی مشقت سے خارج سمجھی جائے گی اور جو ایسی نہ ہوگی وہ عادت سے خارج نہ ہوگی بلکہ محنت میں شمار ہوگی۔

یعنی جو شرعی احکام اشخاص کے لحاظ سے ایسے ہوں گے جن پر ہمیشہ عمل کرنے سے جانی و مالی نقصان ہو یا انسان کی حالت دن بدن غیر ہوتی جاتی ہو تو اس قسم کی مشقت تخفیف وسہولت کی طالب ہے، اور جو احکام ایسے نہ ہوں گے وہ نہ مشقت کے ذیل میں آئیں گے اور نہ ان میں تخفیف وسہولت کی گنجائش ہے۔

مشقت کی قسمیں

فقہاء نے اصولی حیثیت سے مشقت کی دو قسمیں بیان کی ہیں:۔
(۱) واقعی مشقت اور (۲) وہمی مشقت۔

(۱) واقعی مشقت۔ شارع نے رخصت وسہولت کے اسباب بیان کئے ہیں انھیں سامنے رکھ کر تخفیف کی صورت نکالی جائے۔ وہ اسباب یہ ہیں۔

(۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (جبر وزبردستی) (۴) نسیان (۵) جہل (لاعلمی) (۶) عُسر

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ السابعہ ص ۱۲۳۔

(مشکل اور دشواری میں پڑجانا) (۷) عمومُ البلوی (عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا) (۸) نقص (قدرتی طور پر کمی) (۹) جنون (۱۰) بیہوشی (۱۱) نیند (۱۲) کمسنی وغیرہ (تفصیلی بحث مستقل باب کے ضمن میں آئے گی)

واقعی مشقت کی مثال وہ مریض ہے جس نے روزہ رکھ کر ابھی نہیں دیکھا کہ وہ مرض کی وجہ سے روزہ نہ رکھ سکے گا لیکن تجربہ اور مستند حکیم کی رائے پر اس کو یقین ہے کہ روزہ رکھنے میں انتہائی مشقت برداشت کرنی پڑے گی۔ چونکہ مریض کے لئے شریعت میں رخصت موجود ہے اس لئے ایسے مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جائے گی۔ گو اس نے اس کا حالیہ تجربہ نہیں کیا ہے۔

فقہائے تخفیف وسہولت کے معاملہ میں بڑی احتیاط سے کام لیا اور حتی الامکان اس سے گریز کیا ہے چنانچہ مذکورہ صورت میں بھی ان کے نزدیک اصل شکل یہ ہے کہ پہلے مریض کو روزہ رکھ کر دیکھنا چاہئیے اگر ناقابل برداشت ہو تو اس وقت رخصت پر عمل کرنا چاہئیے لیکن اگر کسی نے ایسا نہیں کیا بلکہ گذشتہ تجربہ کو کافی سمجھا تو علت (مرض) پائے جانے کی وجہ سے اجازت دے دی جائے گی۔

وہمی مشقت یہ ہے کہ شارع نے جن اسباب اور علتوں کا اعتبار کرکے رخصت اور سہولت کی اجازت دی ہے وہ عادۃً تو موجود ہوں لیکن فی الحال نہ پائی جارہی ہوں تو ایسی صورت میں ان کا اعتبار نہ ہوگا اور نہ ان کی وجہ سے رخصت اور سہولت کی اجازت ہوگی، مثلاً ایک شخص کو باری سے (ناغہ کرکے) بخار آتا ہے۔ باری کے دن اس وقت تک رخصت کا مستحق نہ ہوگا جب تک کہ بخار شروع نہ ہو جائے۔ اسی طرح عورتوں کے مخصوص دنوں کی جب تک ابتدا نہ ہو جائے وہ رخصت کی مستحق نہ قرار پائیں گی۔ غرض اس قسم کی صورتوں میں عادتاً علت کا موجود ہونا کافی نہیں بلکہ اس کا وقوع ضروری ہے کیونکہ بسا اوقات عادت کے خلاف ہوتا رہتا اور عادت بدلتی رہتی ہے۔ اگر اسی کو مدار بنالیا جائے تو احکام میں نظم وضبط قائم نہ رہ سکے گا جو

شریعت کی جان ہے۔

مشقت کے درجے اور مرتبے

فقہاء نے مشقت کے درجے اور مرتبے بھی مقرر کئے ہیں جن کی بناپر وہ رخصت اور سہولت کا فیصلہ کرتے ہیں مثلاً:۔

(۱) اونچا درجہ یہ ہے کہ کسی حکم پر عمل کرنے سے انسان کو اتنی مشقت برداشت کرنی پڑے کہ اس سے جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچے یا اس کے ان منافع کے زائل ہونے کا اندیشہ ہو جن کے لئے عضو کی ساخت ہوئی ہے۔

ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ حکم پر عمل کرنے سے معمولی اور ہلکی پھلکی تکلیف ہو، سر یا کسی عضو میں معمولی درد کا اندیشہ ہو یا مزاج پر ہلکے اثر کا خوف ہو۔

(۳) درمیانی درجہ یہ ہے کہ حکم پر عمل کرنے سے اتنی مشقت برداشت کرنی پڑے جو ان دونوں کے درمیان ہو مثلاً مرض کی حالت میں روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے یا دیر میں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو۔

ان تینوں درجوں میں اونچے اور درمیانی درجہ کی حالت رخصت اور سہولت پیدا کرتی ہے۔ ادنیٰ درجہ میں رخصت کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ اس قسم کی چیزیں معمولات میں معمولی تبدیلی سے پیدا ہوتی اور دور ہوتی رہتی ہیں اور ان سے جس قسم کی خفیف مضرت پیدا ہوتی ہے اس کو روکنے سے زیادہ بہتر اس مصلحت کو حاصل کرنا ہے جو حکم پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔[۱]

مشقت کے استعمال میں حدبندیاں اور پابندیاں

فقہاء نے مشقت کے استعمال اور اس کے ذریعہ رخصت اور سہولت کی اجازت میں حدبندیاں قائم کی ہیں اور پابندیاں لگائی ہیں تاکہ حیلہ جو اور آزاد طبیعتیں بے محل یا ضرورت سے زیادہ اس کا استعمال نہ کرسکیں۔ مثلاً:

(۱) جس حکم کے بارے میں شارع کی طرف سے صراحت موجود ہوگی اس میں مشقت کا مذکورہ

---

[۱] الموافقات۔

اصول نہ چل سکے گا اور جہاں یہ صراحت نہ ہوگی اور واقعی ضرورت بھی ہوگی، تو صرف ضرورت کی حد تک اس اصول سے کام لیا جائے گا:۔

المشقة والحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ اما مع النص بخلافہ فلا[1]	مشقت اور حرج کا وہیں اعتبار کیا جائے گا جہاں شارع کی طرف سے صراحت نہ ہوگی اور جہاں صراحت مشقت کے تقاضا کے خلاف موجود ہوگی وہاں اعتبار نہ ہوگا

دراصل احکام و قوانین کے وضع کرنے میں، اسلام کا یہ نقطۂ نظر رہا ہے کہ ان کے ذریعہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہے۔ اس نقطۂ نظر کی رعایت جس باریک بینی اور دقیقہ رسی کے ساتھ عالم الغیب والشہادۃ کی جانب سے ہو سکتی ہے۔ عام مادی نظریں اس کا تصور بھی نہیں کر سکتیں۔ بسا اوقات بادی النظر میں ایک چیز انسان کی انفرادی، معاشرتی یا تمدنی زندگی کے لئے نہایت مفید اور کارآمد معلوم ہوتی ہے، لیکن گہرائی میں نتائج کے لحاظ سے اس میں ایسی مضرتیں پنہاں ہوتی ہیں کہ ہم ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اسی طرح بظاہر ایک چیز ضرر رساں اور بیکار معلوم ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس میں بہت سے مصالح و مفاد پنہاں ہوتے ہیں جن کا ہم ادراک نہیں کر سکتے۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اسی اصول کی طرف اشارہ ہے:۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ۔ (البقرۃ ع ۲۶)	تمہیں جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناگوار ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ تم ایک بات کو ناگوار سمجھتے ہو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور بہت ممکن ہے کہ ایک بات تمہیں اچھی لگتی ہو اور وہ تمہارے حق میں بری ہو، اور اللہ جانتا ہے تم نہیں جانتے ہو۔

---

[1] الاشباہ والنظائر الفائدۃ الثالثۃ المشقۃ الخ۔

بظاہر جنگ و خونریزی بری چیز ہے اس میں خود اپنی ہلاکت کا خوف ہے لیکن بعض حالات میں ناگزیر ہو جاتی ہے کہ اس کے بغیر نہ زندگی قائم رہ سکتی اور نہ شر کا ازالہ ہو سکتا ہے، نیز کبھی خیر کے قیام کے لئے بھی جنگ ضروری ہو جاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی معاشرتی اور سماجی زندگی کے باریک تاروں کو سمجھنا اور پھر اس کی روشنی میں راہ عمل متعین کرنا آسان کام نہیں ہے۔ اگر ایسا ہی آسان ہوتا تو جس طرح عالمی تصرفات کو انسان کے حیطۂ اقتدار میں دیدیا گیا ہے اسی طرح انسانی حالات کو بھی دیدیا جاتا اس کے لئے نہ ہدایت الٰہی کے تسلسل کی ضرورت ہوتی اور نہ دین کے تکمیل کی۔ غرض مشقت کے استعمال اور اس کے ذریعہ رخصت و سہولت کی اجازت میں بڑی احتیاط اور نکتہ سنجی کی ضرورت ہے۔ نہ ہر شخص یہ کام کر سکے گا اور نہ اس کے بارے میں ہر ایک کا فیصلہ قابل اعتبار ہوگا۔

مشقت میں جذباتی و نفسانی چیزوں کا ہر جگہ اعتبار نہ ہوگا

(۲) مشقت میں نفسانی خواہشات اور جذباتی میلانات کا بڑی حد تک اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ شریعت کا مقصد ہے کہ انسان خواہشات کا تابع نہ بنے بلکہ خواہشات کو شریعت کا تابع بنائے۔ قرآن و سنت کی بیشمار تصریحات اس کی تائید میں موجود ہیں۔

قرآن حکیم میں خواہشات کے اتباع کی برائی اس طرح بیان ہوئی ہے:

اَفَرَاَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ۔ (الجاثیہ ع ۳) — کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواہشات کو معبود بنا رکھا ہے

ایک اور موقع پر نفسانی و جذباتی فیصلہ کو ناقابل اعتبار ٹھہراتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ (یوسف ع ۷) — انسان کا نفس برائی پر بہت زیادہ آمادہ کرنے والا ہے (اس کے غلبہ سے بچنا آسان نہیں ہے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کا معیار یہ مقرر فرمایا ہے:

لا یومن احدکم حتی یکون هواہ تبعا لما جئت بہ۔

تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک پورا مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی خواہشات اس (شریعت) کی تابع نہ ہو جائیں جس کو میں لایا ہوں۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں:

ان قصد الشارع من وضع الشرائع اخراج النفوس عن اھوائھا وعوائدھا فلا تعتبر فی شرعیۃ الرخصۃ بالنسبۃ الی کل ممن ھویت نفسہ امراً[1]

شارع کا مقصد شریعت کے وضع کرنے سے انسانوں کے نفسانی خواہشات وعادات سے باہر نکالنا ہے اس لئے رخصت وسہولت میں انسان کی ہر مرضی اور خواہش کا اعتبار نہ ہو گا۔

ایک اور موقع پر ہے:

وضع الشریعۃ علی ان تکون اھواء النفوس تابعۃ لمقصود الشارع فیھا[2]۔

شریعت اس لئے وضع کی گئی ہے کہ نفسانی خواہشیں شارع کے مقصود کے تابع بنیں۔

شارع نے جذبات وخواہشات کا ایک حد تک اعتبار کیا ہے

یہ بات نہیں ہے کہ شریعت نے خواہشات وجذبات کا بالکلیہ اور ہر جگہ اعتبار نہ کیا ہو بلکہ حصول منافع اور دفع مضرت کے لئے جن جن خواہشات وجذبات کی جہاں جہاں رعایت ضروری تھی شارع نے خورد بینی سے ان کا مشاہدہ کر کے احکام وقوانین میں ان کی پوری رعایت کر دی ہے چنانچہ بہت سے مسائل میں اصول کلیہ کے خلاف بھی موقع ومحل کی مناسبت سے وسعت سے کام لیا گیا ہے۔

فقہاء نے بھی اس رعایت کو تسلیم کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:

وقد وسع اللہ تعالیٰ علی العباد فی شھواتھم واحوالھم

اللہ تعالیٰ نے انسانی خواہشات اس کے مختلف حالات اور اس کی خوش عیشی کے بارے

---

[1] الموافقات للشاطبی ج ۱ المسالۃ السابعۃ ص ۳۳۶۔ [2] ایضاً۔

وتنعماتهم على وجه لا يفضي الى مفسدة ولا يحصل بها المكلف على مشقة ولا ينقطع بها عنه التمتع اذا اخذه على الوجه المحدود له فلذلك شرع له ابتداء رخصة السلم والقراض والمساقاة وغير ذلك مما هو توسعة عليه وان كان فيه مانع في قاعدة اخرى[1]۔

میں اس طرح وسعت سے کام لیا ہے کہ جس سے نہ کوئی مضرت پہونچے، نہ مشقت ہو اور نہ فائدہ کا سلسلہ بند ہو، یہ ایسی صورت میں ممکن ہے جب محدود طریقہ پر محدود پیمانہ میں انھیں استعمال کیا جائے، اسی وسعت کی بناپر شارع نے ابتدا میں بیع سلم قرض پر باہمی لین دین اور مشترکہ کھیتی وغیرہ کی اجازت دی ہے اگرچہ دوسرے قاعدہ کے لحاظ سے ممانعت موجود ہے۔

مشقت میں متوقع اور غیر متوقع خطرات کا اعتبار نہیں ہے

(۳) مذکورہ مشقت کے استعمال میں متوقع وغیر متوقع خطرات کو ڈھونڈ کر نکالنا یا نیکی و پرہیزگاری کے زعم میں معمولی مضرت کے اندیشہ سے اونچے درجہ کی مضرت قبول کرلینا نیز رخصت وسہولت پیدا کرنے کے لئے محض احتمال وامید کا اعتبار کرنا وغیرہ درست نہیں ہے۔

اصل یہ ہے کہ جب دل میں اخلاص وصداقت کی روح نہیں باقی رہتی اور خارجی اثرات کا غلبہ ہوجاتا ہے تو سادہ احکام وقوانین میں بھی طرح طرح کی پیچیدگیاں اور دشواریاں نظر آتی ہیں۔ ایسے موقع پر انسان طرح طرح کے حیلے کرکے بچاؤ کی صورت نکالتا اور اسے معقول بنانے کے لئے اپنا پورا زور صرف کرتا ہے بلکہ بسا اوقات نیکی وپرہیزگاری کا خیال خود نیکی وپرہیزگاری ہی کے خلاف استعمال کرنے لگتا ہے، قرآن میں اس قسم کی تمام باتوں کی ممانعت وارد ہوئی ہے:۔

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ وَلَا تَفْتِنِّيْ اَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا۔ (التوبہ ع ۷)

اور بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں مجھے اجازت دیجئے اور فتنہ میں نہ ڈالئے، یاد رکھو یہی لوگ فتنہ میں گر پڑے جھوٹے بہانے بناکر اللہ کی راہ اور اس کے حکم سے منہ موڑا۔

---

[1] الموافقات ج ا ص ۲۳۷۔

قیام وبقا کی جدوجہد خواہ ابتدائی مرحلہ میں ہو یا درمیانی مرحلہ میں محض وہمی و فرضی باتوں اور معمولی مشقتوں کی بنا پر احکام و قوانین سے گریز کرنا اور یہ گمان کر لینا کہ عمل کی مشقت سے ہم فتنہ میں مبتلا ہو جائیں گے خود یہ بہت بڑا فتنہ اور نفس کا فریب ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:۔

فَرِحَ الْمُخَلَّفُوْنَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلٰفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ وَكَرِهُوْٓا اَنْ يُّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَقَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ۔ (التوبہ ع ۱۱)	جو لوگ جہاد میں شریک نہیں ہوئے وہ اس بات پر خوش ہیں کہ اللہ کے رسول کی خواہش کے خلاف اپنے گھروں میں بیٹھے رہے۔ ان پر یہ گراں گذرا کہ اپنے مال اور اپنی جانوں سے اللہ کی راہ میں جہاد کریں۔ انھوں نے لوگوں سے کہا تھا کہ اس گرمی میں کوچ نہ کرو۔

حق کی راہ اور صالح معاشرہ کے قیام میں آزمائش اور تکلیف میں مبتلا ہونا لازمی امر ہے اس لئے ہر ایسے موقع پر رخصت و سہولت کی خواہش کرنا اور خود فریبی سے دل خوش کر لینا حق پرستی نہیں ہے۔ دین کے علاوہ خالص دنیاوی جدوجہد میں بھی انسان حصول دنیا کے لئے کیا کیا مشقتیں نہیں برداشت کرتا ایسی حالت میں دین کا حصول بغیر مشقت کیونکر ممکن ہے۔

تخفیف و سہولت کی ایک اور صورت

فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کی ایک صورت یہ ہے کہ احکام و قوانین کے نفاذ میں اصول تدریج سے کام لیا جائے یعنی ابتدا میں ذہن و مزاج کو اس کے لئے تیار کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا کی جائے۔ جب صلاحیت پیدا ہو جائے گی تو انسان خود بخود اس کو قبول کرنے کے لئے آمادہ ہو جائے گا۔

یہ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جا سکتا بلکہ وہ اندر سے ابھرتا اور اپنا مقام خود پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح اک بارگی اس کے اثرات زندگی میں نہیں نمایاں ہوتے بلکہ ذہنیت کی تبدیلی اور فضا کو سازگار بنانے کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے اس بات کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے کہ دنیا کی کوئی قوم و جماعت کسی نئے نظام اور نئے قوانین

کا نام سنتے ہی اپنی طبیعت و مزاج کے سانچہ کو یکسر بدل کر اور تمام پرانے بتوں کو توڑ کر خوش آمدید کے لئے تیار ہو جائے گی یا حکومت کی جانب سے اعلان ہوتے ہی اس پر عمل ہونے لگے گا۔

۲۳ سال کی مدت میں قرآن حکیم کا نزول اور احکام و قوانین کے نفاذ میں قومی مزاج و طبیعت کا لحاظ نیز ہر موقف کے مناسب حال تخفیف و سہولت کی صورتیں وغیرہ اس امر کی شاہد ہیں کہ کسی حکم کو دل میں اتارنے کے لئے سب سے عمدہ اور حکیمانہ طریقہ تدریج ہے۔ اگر ان کو یک بیک مسلط کرنے کی کوشش کی جائے گی تو ذہنی سانچہ سے مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے بڑی دشواریوں اور مشقتوں کا سامنا ہوگا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ بہت سی مسلمہ صداقتیں بھی مشکوک نظر آئیں گی نیز معیشت و معاشرت کے بعض ایسے مسائل میں بھی تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوگی جو قیام و بقا کے لئے ضروری ہیں اور جن کے بغیر کوئی صالح معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا۔

اس سلسلہ میں قرآن حکیم کے "اصول نسخ" سے بھی مدد مل سکتی ہے۔ جس کی حیثیت فقہاء کی نظر میں "تعبیر و تفسیر" اور بیان کی ہے یعنی معاشرتی زندگی کے حالات و تقاضا کی مناسبت سے اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے احکام میں توسیع و تخفیف اور تعمیم و تخصیص کی صورت پیدا کی جائے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رح کہتے ہیں:

والثانی ان یکون شیٔ مظنۃ مصلحۃ او مفسدۃ فیحکم علیہ حسب ذلک ثم یاتی زمان لا یکون فیہ مظنۃ بہا فیتغیر الحکم[1]	نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیا جائے پھر ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ حکم بدل جائیگا۔

[1] حجۃ اللہ البالغہ باب اسباب النسخ۔

سلف کے زمانہ میں اصولِ نسخ سے کافی مدد لی گئی | سلف صالحین کے زمانہ میں اس اصول نسخ سے کافی مدد لی گئی اور فقہائے نے بھی وقتی حالات و مصالح کی بنا پر" قوت نافذہ"

کے اتنے وسیع اختیارات مانے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی اور بعض کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے۔ اس ذیل میں ایسے بہت سے ایسے وسائل وذرائع آ سکتے ہیں جو معاشرتی حالات کے پیش نظر اختیار کئے گئے تھے۔ مگر جب وہ حالات باقی نہ رہے تو لازمی طور سے ان میں ترمیم و تبدیلی کی ضرورت ہو گی، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل طرز عمل سے اس اصول پر روشنی پڑتی ہے۔ "حطیم" خانۂ کعبہ کا ایک حصہ تھا جو عرصہ سے خانۂ کعبہ کی عمارت میں شامل نہ تھا، اس کے باوجود رسول اللہؐ نے قومی مزاج کی رعایت کرتے ہوئے کعبہ کی عمارت میں اس کو شامل نہ فرمایا اور حضرت عائشہ رضؓ سے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی :۔

لولا حداثان قومك بالكفر	اگر قوم کفر سے نکل کر نئی نئی اسلام میں داخل ہوئی
لنقضت الكعبة و بنيتها	ہوتی تو کعبہ توڑ کر " اساس ابراہیم " پر اس کو
على اساس ابراهيم [1]	بناتا اور حطیم کو اس میں شامل کرتا۔

دراصل ہر دور میں معاشرتی و تمدنی حالات بدلتے رہتے ہیں اور پھر اسی مناسبت سے احکام و قوانین میں تبدیلی کا سوال اٹھتا ہے لیکن جواہر و جراثیم میں فرق کرنا ضروری ہے جو ہدایت الٰہی کی روشنی کے ذریعہ ہی سمجھا جا سکتا ہے ورنہ " برعکس نام نہند زنگی کافور" مثل صادق آئے گی اور انسان ترقی و تمدن کے نام پر نہ معلوم کتنے "جراثیم" کو "جواہر" سمجھ کر ان کو تمدن کا جز بنا لے گا جس کی بنا پر تمدن کی خدمت کرنے کے بجائے ان کا دشمن بن جائے گا۔

حرج اٹھایا گیا ہے | " الحرج مرفوع " حرج اٹھایا گیا ہے :

قرآن حکیم میں اس اصول کی بنیادیہ آیتیں ہیں :۔

---

[1] مسلم ج ا ص ۴۲۹۔

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ (الحج ۱۱)	اللہ نے تمہارے لئے دین میں تنگی نہیں رکھی۔
مَا يُرِيْدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّ لٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (المائدہ ع ۲)	اللہ تمہارے اوپر تنگی نہیں چاہتا لیکن یہ ضرور چاہتا ہے کہ تمہیں پاک وصاف رکھے۔

حرج کی تحقیق

ان آیتوں میں دین کے معاملہ میں "حرج" کی نفی کی گئی ہے۔ حرج کا مفہوم عرب کی زبان میں یہ منقول ہے۔

الحرجۃ من الشجر ما لیس لہ مخرج[1]	وہ گھنی جھاڑی جس میں الجھے بغیر نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہو۔

حضرت عائشہ رضؓ نے "حرج" کے معنی "ضیق" (تنگی) بیان کئے ہیں[2]۔

فقہ میں ہے:-

اصل الحرج الضیق[3]	حرج کی اصل تنگی ہے۔

ایک مرتبہ حضرت ابوہریرہ رضؓ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے پوچھا کہ دین میں تنگی نہ ہونے کا کیا مطلب ہے جبکہ ہم اپنی خواہشات و مرغوبات سے روک دئے گئے ہیں۔ انھوں نے فرمایا تنگی نہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ قدیم قوموں کے لئے (ان کے مناسب حال) جو سخت احکام مقرر کئے گئے تھے، ویسے سخت احکام اس امت کے لئے نہیں مقرر ہوئے[4]۔

ایک اور موقع پر حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ نے فرمایا کہ "یہ اسلام کی وسعت کا بیان ہے کہ احکام و قوانین کی دشواری و تنگی کی حالت میں تلافی و تدارک کے لئے مختلف صورتیں اور مختلف طریقے مقرر ہیں:-

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۱۵۹۔ [2] تفسیر کشاف ص ۲۹۲ تفسیر کبیر ص ۱۲۸ حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰
[3] الموافقات ج ۲ ص ۱۵۹۔ [4] تفسیر کبیر وغیرہ۔

انما ذلك سعة الاسلام ما جعل الله من التوبة والكفارات [1] یہ اسلام کی اس وسعت کا بیان ہے جو اللہ نے توبہ اور کفارہ کی شکل میں تدارک کی صورتیں مقرر کی ہیں

حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ کی ان توضیحات سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں:۔

(۱) دین میں سخت قسم کے احکام (تنگی والے) نہیں ہیں۔

(۲) انسانی کمزوری اور سماجی خرابی کی وجہ سے اگر بعض احکام سخت معلوم ہوتے ہیں تو ان میں وسعت کی مختلف صورتیں ہیں۔

حضرت عکرمہ رضؓ نے حرج کی نفی سے اسلام کی وسعت مرادلی ہے	حضرت عکرمہؓ (جلیل القدر تابعی) نے اسلام کی وسعت اور حرج کی نفی سے احکام وقوانین میں وہ لچک مرادلی ہے

جو حالات ومقامات کی مناسبت سے نرمی وسختی کو سمولیتی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں۔

مَا اَحَلَّ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ (النساء ع ۱) یعنی اللہ تعالیٰ نے دو دو تین تین اور چار چار عورتوں سے شادی کی اجازت دی ہے۔

معاشرتی زندگی میں ازدواجی زندگی کا مسئلہ نہایت اہم اور نازک ہے۔ اس میں اسلام نے اپنے دستور کے مطابق مقصود کے درجہ میں سب سے زیادہ زور عدل وتوازن پر دیا ہے حالات ومقامات کی مناسبت سے اگر یہ عدل وتوازن اپنی حیثیت کے مطابق ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے سے پیدا ہوتا ہے تو اس کی اجازت ہے اور اگر ایک سے زیادہ کے ساتھ شادی کرنے سے ہوتا ہے تو چار تک کی اجازت ہے۔

بالکلیہ شادی نہ کرنے کی اجازت اس بنا پر نہیں ہے کہ یہ حالت انسان کی طبعی وتمدنی زندگی کے موافق نہیں۔ بالفرض اگر حالات سازگار نہیں ہیں تو ایسی صورت میں انسان حالات کو سازگار بنانے کا مکلف ہے۔

یہ وسعت اس لئے نہیں ہے کہ اس کو ہوس رانی کا ذریعہ بنایا جائے یا اس کے ذریعہ

---

[1] الموافقات ج ۲ المسألة الحادیة عشرة ص ۱۵۹۔ [2] ایضاً۔

معاشرتی زندگی کی ہمواری ختم اور حقوق کی پائمالی کی جائے بلکہ اس لئے ہے کہ انسان اپنے فطری حق سے محروم نہ رہے اور اس کے ذریعہ معاشرتی ہمواری پیدا ہو۔

اسلام کی نظر میں اصل چیز زندگی میں عدل و توازن اور معاشرہ میں ہمواری ہے، اس کے لئے طریقۂ کار کیا اختیار کیا جائے اس پر اس نے زیادہ زور نہیں دیا، بلکہ انسان کی نفسیاتی اور مزاجی کیفیت کے پیشِ نظر اونچی اور نیچی حد کی تعیین پر اکتفا کیا ہے۔

اس اجازت سے اگر ہر مقام اور ہر حالت میں کام لیا گیا تو زندگی میں عدل و توازن باقی نہ رہے گا اور اگر ہر حالت اور مقام سے اس کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی تو یہ حرج و تنگی کی صورت ہو گی جس کا نتیجہ جنسی آوارگی کی شکل میں ظاہر ہو کر پورے معاشرہ کو تباہ کر دیگا۔

اس قسم کے معاملات میں نہ ترقی پسندی سے مرعوب ہونے کی ضرورت ہے اور نہ کشمکش سے گھبرا کر زندگی سے گریز اختیار کرنے کی ضرورت ہے بلکہ اصل چیز حالات و مقامات کا صحیح تجزیہ کر کے موقع و محل کی تعیین اور پھر اسی مناسبت سے مقررہ احکام و قوانین کے "فٹ" کرنے کی ضرورت ہے۔

حالات و مقامات کا صحیح تجزیہ کرنا آسان نہیں ہے، ہر دور کا یہ مشکل ترین کام سمجھا گیا ہے اس کو سمجھے بغیر فراخی اور تنگی کا فیصلہ دشوار ہے۔

انسان کی عملی زندگی میں الٰہی شریعت کا کردار ماہر طبیب جیسا ہے

اصل یہ ہے کہ انسان کی عملی زندگی میں شریعت الٰہیہ کی حیثیت ایک ماہر طبیب جیسی ہے جو نبض کی حرکت، مریض کی حرارت و برودت اور مرض و مزاج کی کیفیت و نوعیت دیکھ کر دوا اور غذا تجویز کرتا ہے تاکہ دواؤں اور غذاؤں کے ذریعہ طبیعت میں اعتدال و توازن پیدا کر کے اس کی قوتِ مدافعہ بحال کر دی جائے تاکہ وہ خود ہی مرض کا استیصال کرتی رہے۔

ظاہر ہے کہ مریض اور مرض کی صحیح تشخیص و تجویز کا کام کس قدر مشکل ہے؟ نیز اس مقصد تک پہنچنے کے لئے کتنے مراحل درکار ہیں؟ اور ہر حلہ میں گرمی و سردی اور نرمی و

سختی کا اندازہ لگا کر دوا اور غذا میں مناسب ترمیم کا معاملہ کتنا اہم ہے؟

فعل الطبيب الرفيق يحمل المريض على ما فيه صلاحه بحسب حاله وعادته وقوة مرضه وضعفه حتى اذا استقلت صحته هيأ له طريقا فى التدبير وسطا لائقا له فى جميع احواله[1]۔	الٰہی شریعت کا کردار ایک شفیق طبیب کی طرح ہے جو مریض کی حالت، عادت، مرض کی قوت اور ضعف کے تقاضے کے مطابق مریض کو مرض کی اصلاح پر آمادہ کرتا ہے یہاں تک کہ جب مریض کی صحت مستقل ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ایک ایسا معتدل لائحۂ عمل تجویز کر دیتا ہے جو اس کی تمام حالتوں کے مناسب ہوتا ہے۔

احکام و قوانین کے جامع سسٹم تک پہونچنے کے لئے مختلف مراحل درکار ہیں

اس میں شک نہیں کہ جس طرح اطباء کے یہاں دواؤں اور غذاؤں کا "پورا کورس" موجود ہوتا ہے، اسی طرح احکام و قوانین کا ایک جامع سسٹم ہے لیکن اس کو برمحل منطبق کرنے کے لئے حالات و تقاضے کو سمجھنا اور مختلف طریقے اختیار کر کے معاشرہ کو کورس کی تکمیل کے قابل بنانا نازک ترین کام ہے۔ ختم نبوت اور تکمیل ہدایت کا یہ مطلب ہے کہ معاشرہ کو مختلف مراحل سے گذار کر ایک معیاری معاشرہ کی تشکیل کے لئے ایک مکمل کورس اور ایک "جامع سسٹم" عطا کر دیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان اس معاشرہ کے درمیانی مراحل چھوڑ کر اور چھلانگ لگا کر "جامع سسٹم" کی بلند چوٹی پر پہنچنے کی کوشش کرے۔

اصل چیز زندگی میں عدل و توازن ہے اس کے لئے مختلف مراحل کا ثبوت

ذیل میں بعض وہ آیتیں اور حدیثیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے تدریج اور مختلف طریقوں سے زندگی میں عدل و توازن کی کیفیت پیدا کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔

---

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ الثانیۃ عشرۃ ص ۱۶۳۔

ابتدا میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی بہت سی آیتوں میں مختلف انداز سے ان کائناتی تصرفات کی طرف توجہ دلائی جن پر دنیوی زندگی کا قیام وبقا موقوف ہے اور جب دنیا کی طرف رغبت اور توجہ میں بے اعتدالی ظاہر ہونے کا اندیشہ ہونے لگا تو مختلف انداز سے دنیا کی بے وقعتی اور بے ثباتی کا بیان کیا گیا ہے مثلاً:۔

وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَعِبٌ وَّ لَهْوٌ ؕ وَ لَلدَّارُ الْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ ؕ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ (الانعام ع ۴)	دنیا کی زندگانی تو کچھ نہیں محض لہو ولعب ہے اور متقیوں کے لئے یقیناً آخرت ہی کا گھر بہتر ہے، افسوس کہ تم اتنی بات بھی نہیں سمجھتے۔

دوسری آیت:۔

وَمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا لَهْوٌ وَّ لَعِبٌ ؕ وَ اِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ ۘ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ (عنکبوت ع ۷)	یہ دنیوی زندگی محض لہو ولعب ہے، اصلی زندگی واقعی دار آخرت ہے کاش کہ لوگ جانتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

انی مما اخاف علیکم ما یفتح لکم من زھرات الدنیا وزینتھا۔[۱]	مجھے زیادہ اندیشہ اس حالت سے ہے جبکہ دنیا کی فتوحات اس کی زیب وزینت اور تروتازگی تمہیں حاصل ہو گی۔

ایک اور موقع پر آپؐ نے فرمایا:۔

فواللہ لا الفقر اخشیٰ علیکم ولکن اخشیٰ علیکم ان تبسط علیکم الدنیا کما بسطت	واللہ مجھے تمہارے فقر وافلاس سے اندیشہ نہیں بلکہ اس سے اندیشہ ہے کہ جب تم کو ویسی ہی دنیاوی فراغت ووسعت حاصل ہو گی جیسی

[۱] بخاری ومسلم۔

علی من کان قبلکم — کہ تمہارے اگلوں کو حاصل تھی تو تم بھی
فتنافسوھا کما تنافسوھا — اس میں اسی طرح مبتلا ہو جاؤ گے جس طرح
و تھلکم کما اھلکتھم[۱] — وہ لوگ مبتلا ہو گئے پھر وہ تم کو اسی طرح
ہلاک کر دے گی جس طرح ان کو ہلاک کیا ہے۔

مگر جب معاشرہ کی تشکیل اس منزل پر پہنچ گئی کہ بے اعتدالی کا زیادہ اندیشہ نہ رہ گیا تو فرمایا :۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ — آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے
اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ — اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور
مِنَ الرِّزْقِ (الاعراف ع ۴) — کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

دوسری جگہ پیغمبروں کے ضمن میں قوم کو حکم دیا گیا ہے :۔

يٰٓاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ — اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور عمل
وَاعْمَلُوْا صَالِحًا ۭ اِنِّىْ بِمَا تَعْمَلُوْنَ — صالح کرو۔ جو عمل تم کرتے ہو وہ مجھ سے
عَلِيْمٌ ۔ (مومنون ع ۴) — پوشیدہ نہیں ہیں۔

پھر اس میں اعتدال قائم رکھنے کے لئے مختلف قسم کی پابندیاں لگا کر غذاؤں دواؤں (ماموارت) اور پرہیزوں (منہیات) کا ایک مکمل کورس تیار کر دیا گیا جس پر ٹھیک عمل سے کسی نقصان کا اندیشہ باقی نہیں رہتا۔

ان کے علاوہ کتاب و سنت میں بہت سی آیتیں و حدیثیں ہیں جو معاشرتی زندگی کے مختلف مراحل کا پتہ دیتی ہیں اور ان کے مفہوم میں ظاہری فرق محض زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کے لئے ہے مثلاً ایک جگہ ہے :۔

اِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ — جو کچھ تمہارے دل کے اندر ہے خواہ تم اسے ظاہر

---

[۱] بخاری و مسلم۔

اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ۔ (البقرہ ع ۴۰)

کرو یا پوشیدہ رکھو ہر حال میں اللہ اس کا جاننے والا ہے اور وہ تم سے اس کا حساب لے گا (تم اپنے اندر کا گناہ دنیا کی نظروں سے چھپا سکتے ہو لیکن اللہ کے محاسبہ سے نہیں بچ سکتے۔

اس کے بعد ہے:۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ۔ (البقرہ ع ۴۰)

اللہ کسی شخص پر اس کی وسعت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا جس نے اچھے کام کئے اس کا نفع اسی کے لئے ہے اور جس نے برے کام کئے اس کا وبال بھی اسی پر ہے۔

ایک اور جگہ اسی سلسلہ میں ہے:

قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ۔ (الزمر ع ۶)

میرے ان بندوں سے آپ کہہ دیجئے جنھوں نے (ارتکاب جرم کرکے) اپنے اوپر زیادتی کی ہے کہ وہ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہوں یقیناً اللہ سارے گناہوں کو بخش دے گا وہ بڑا غفور رحیم ہے۔

یا مثلاً جب یہ آیت نازل ہوئی:۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ (الانفال ع ۵)

اور یاد رکھو کہ تمہارا مال اور تمہاری اولاد (تمہارے لئے) فتنہ (ایک آزمائش) ہے۔

تم لوگوں کو آل و اولاد اور ازدواجی زندگی سے بے رغبتی ہونے لگی اور بعض نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مجرد رہنے اور دنیوی علایق سے کنارہ کشی اختیار کر کے ترک دنیا کی اجازت چاہی اس وقت آپ نے دنیوی علایق کی طرف رغبت دلاتے ہوئے معتدل زندگی

کو صحت مند زندگی قرار دیا اور اس پر ثابت قدم رہنے کی تاکید فرمائی :۔

لکنی اصوم و افطرو اصلی وارقد واتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی [1]	مجھے دیکھو میں روزہ (نوافل) رکھتا ہوں اور نہیں بھی رکھتا، نماز پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے شادی کرتا ہوں، جس شخص نے میرے اس (معتدل) طریقہ سے روگردانی کی یاد رکھو وہ میرے گروہ سے نہ ہوگا۔

یہ دراصل رسول اللہ صلعم نے ان تین اشخاص کے جواب میں فرمایا تھا جن میں سے ایک نے دائمی روزہ رکھنے، دوسرے نے دائمی شب بیداری کرنے اور تیسرے نے ہمیشہ مجرد رہنے کا عہد کیا تھا۔ اس سے اسلامی زندگی کے اعتدال و توازن کا پتہ چلتا ہے۔

اجتماعی کے علاوہ انفرادی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کی صورتیں

مذکورہ تدبیریں تو اجتماعی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کے لئے تھیں اسی طرح انسان کی انفرادی زندگی میں اعتدال پیدا کرنے کے لئے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف طریقہ کار اور مختلف تدبیریں فرماتے تھے۔ چنانچہ آپ صلعم کے پاس مختلف قسم کے لوگ آتے اور افضل اعمال (سب سے زیادہ فضیلت کا کام) کے بارے میں سوال کرتے تھے یا بغیر سوال کے آپ صلعم بعض اعمال کی طرف لوگوں کو توجہ دلاتے تھے جو ان کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتی تھی، مثلاً کسی سے آپ نے نماز کو افضل اعمال فرمایا اور کسی سے والدین کی خدمت کو اور کسی سے جہاد کو۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے اعمال کو آپ نے افضل قرار دیا جن کی تفصیل حدیث کی کتابوں میں بآسانی مل جائے گی۔ یہ تفاوت اشخاص کے حالات اور ان کی نفسی کیفیت کی بنا پر ہوتا تھا۔ رسول اللہ صلعم لوگوں کی حالت سمجھ کر یہ اندازہ لگا لیتے تھے کہ اس شخص کی زندگی میں بے اعتدالی کن راہوں سے آسکتی ہے اور احکام و قوانین میں کسی کو مقدم و مؤخر کرنے سے یہ بے اعتدالی دور

---

[1] بخاری و مسلم و نسائی۔

ہو سکتی ہے۔ قدرتی بات ہے کہ ہر شخص کی عملی زندگی مختلف ہوتی ہے جس شخص کا جو پہلو کمزور ہوگا اسی کی اصلاح پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہوگی اور اس لحاظ سے ہر شخص کے افضل اعمال یکساں نہ ہوں گے مثلاً ایک مالدار شخص کے لئے مال و دولت خرچ کر دینا آسان ہے لیکن جسمانی مشقت زیادہ مشکل ہے ایسے شخص کے لئے وہ اعمال زیادہ فضیلت والے ہونگے جن کا تعلق جسمانی مشقت سے ہے، یا جو شخص جسمانی مشقت کا عادی ہے لیکن مال و دولت کا زیادہ حریص ہے اس کو مال و دولت کے خرچ پر زیادہ زور دیا جائے گا اور وہی اس کے لئے افضل قرار پائے گا اسی طرح دوسرے احکام و اعمال کے موقع و محل کو بھی سمجھنا چاہیئے جیسا کہ فقہاء لکھتے ہیں:

فقہاء کے بیان سے اس کی تائید و تصدیق

وعلی نحو من هذا الترتیب یجری الطبیب الماھر بتداء علی ما یقتضیه الاعتدال فی توافق مزاج المغتذی مع مزاج الغذاء ویخبر من سأله عن بعض الماکولات التی یجهلها المغتذی اهو غذاء ام سمام غیر ذلك فاذا اصابته علة بانحراف بعض الاخلاط قابله فی معالجته علی مقتضی انحرافه فی الجانب الآخر لیرجع الی الاعتدال وهو المزاج الاصلی والصحة المطلوب[1]

ایک ماہر طبیب غذاؤں کے بارے میں سوالات کے جواب میں ایسی ہی ترتیب پر عمل کرتا ہے۔ جب وہ کسی شخص کے مزاج میں اعتدال و ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے چنانچہ وہ دیکھتا ہے کہ کسی شے کے استعمال سے بعض اخلاط مضمحل ہو جاتے ہیں اور ان سے مطلوبہ نتیجہ حاصل ہونے میں رکاوٹ پیدا ہوتی یا دیر لگتی ہے تو فوراً دوسری جانب کی رعایت سے اس کا "توڑ" کرتا ہے اور تقدیم تاخیر نیز کمی بیشی کے مختلف طریقوں کے ذریعہ اعتدال و ہم آہنگی کو واپس لاتا ہے، یہ اعتدال ہی انسان کا مزاج اصلی ہے اور یہی مطلوبہ صحت ہے جس کے لئے مختلف مدارج سے گذرنا پڑتا ہے۔

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ الثانیۃ ص ۱۶۷۔

مذکورہ نکتہ سمجھ لینے کے بعد بڑی حد تک احکام و قوانین میں "حرج" کی گتھی سلجھ سکتی ہے نیز معاشرت و تمدن کے نئے پیدا شدہ مسائل کے حل میں اس سے بڑی مدد ملتی ہے۔

حرج کی حدیں

وہ مسائل جن میں واقعی "حرج" کی صورت پیدا ہوتی ہو اور "الحرج مرفوع" کے اصول کو عمل میں لانے کی ضرورت ہو، ان کے بارے میں درج ذیل حد بندیاں اور پابندیاں ہیں:

"حرج" کی حد بندی کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں:

اصل الحرج الضيق فما كان من معتادات المشقات فى الاعمال المعتاد مثلها فليس بحرج لغة ولا شرعاً۔[1]	حرج کی اصل تنگی ہے، اس لئے جو مشقتیں عادۃً روزانہ کے کام کاج میں ہوتی ہیں وہ حرج میں نہ داخل ہوں گی نہ لغوی اعتبار سے اور نہ شرعی اعتبار سے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے:-

كيف وهذا النوع من الحرج وضع لحكمة شرعية وهى التمحيص والاختبار حتى يظهر فى الشاهد ما علمه الله فى الغائب۔[2]	ایسا (یعنی مطلقاً حرج سے گلوخلاصی) کیسے ہو سکتا ہے؟ کسی نہ کسی درجہ میں "حرج" کا ہونا تو شرعی حکمت میں داخل ہے، یعنی احکام و قوانین کے ذریعہ انسان کی آزمائش ہو۔ مختلف کسوٹیوں پر اس کو کسا جائے تاکہ اس کی اندرونی چیزیں ابھر کر سامنے آئیں۔

یہ ابتلاء و آزمائش ترک و اختیار دونوں سے متعلق احکام میں ہوتی ہے:

والابتلاء يتعلق بالمشروع وغير المشروع فعلاً وتركاً۔[3]	ابتلاء و آزمائش کا تعلق مامورات و منہیات دونوں قسم کے احکام سے ہے۔

---

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ الحادیۃ عشرۃ ص ۱۵۹۔ [2] الموافقات۔ [3] کیدانی ص ۱۰۔

حرج و تنگی کی ایک صورت تو دنیوی معاملات و کاروبار میں ہے۔ دوسری صورت دینی و ملی معاملات و مسائل میں ہے مثلاً اگر کسی حکم و قانون پر عمل درآمد سے اس سے زیادہ اہم بات میں تنگی و دشواری پیدا ہوتی ہے (واجب کا ترک لازم ہوتا ہو یا حرام فعل کے مرتکب ہونے کی نوبت ہو) تو شرعی اعتبار سے اس قسم کی مشقت کا ازالہ بھی ضروری ہوگا اور جیسا کہ محققین فقہاء کہتے ہیں جب کسی اصول دین (شعائر) کی پامالی کا اندیشہ ہوگا تو دنیوی حرج "جان اور جوارح وغیرہ سب پر اس کو فوقیت حاصل ہوگی:

ان اصول الدین تقدم	اصول دین (کی حفاظت) تو انسانی
علی اعتبار النفس والاعضاء	جان اور جوارح پر مقدم ہے البتہ جو
اما غیر اصول الدین فانت	احکام اصول دین سے نہیں اس کا
تعلم ان الامر فیھا غیر ذلک[1]۔	حکم دوسرا ہے۔

حرج کے پہچان کی ایک تدبیر

فقہاء نے ایسے حرج اور مشقت کی پہچان کے لئے جن کے سمجھنے میں عام نظریں دھوکا کھاتی ہیں بعض طریقے مقرر کئے ہیں مثلاً کام میں جو مشقت اور تنگی ہوتی ہے اس کے تین درجے کئے جائیں، اعلیٰ (۱) ادنیٰ (۲) اور اوسط (۳) اعلیٰ یہ کہ اگر اس مشقت سے کچھ ہی زیادہ اور ہو تو وہ غیر عادت والی مشقت بن جائے، ادنیٰ یہ کہ اگر اس میں کچھ تھوڑی کمی ہو جائے تو وہ نفس مشقت کے زمرہ سے خارج ہو جائے اور اوسط یہ کہ ان دونوں کے درمیانی ہو۔

ظاہر نظر میں اعلیٰ مشقت غیر عادت والی کے زمرہ میں آسکتی ہے کیونکہ دونوں میں فاصلہ بہت کم باقی رہتا ہے اس کے باوجود فقہاء اس کو معتاد (عادت والی) ہی میں شمار کرتے ہیں اور رخصت و سہولت کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

---

[1] حاشیۃ الموافقات ج ۲ المسالۃ التاسعۃ ص ۱۵۳۔

بتدریج منزل تک پہونچنے میں نسخ کی ضرورت ہے۔

شریعت کا مقصد یہ ہے کہ احکام وقوانین کی پابندی کے ذریعہ انسان منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ کرتا ہے۔

اگر اس مقصد کے حصول میں خارجی سبب سے بڑی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور انسان کے فعل کو اس میں دخل نہیں ہوتا تو صحیح طریقہ یہ ہے کہ خارجی رکاوٹوں کو دور کرکے معاشرہ کو اس قابل بنایا جائے کہ انسان آزادی اور فراخدلی کے ساتھ منافع حاصل کرتا اور مضرت دفع کرتا ہے، نہ یہ کہ احکام وقوانین ہی میں تبدیلی کردی جائے البتہ اگر کسی حکم پر عمل کرنے سے حرج اور ضرر عام ہو اور ملک وملت کے مصائب میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس وقت تک کے لئے حکم کے نفاذ کو مؤخر کیا جاسکتا یا حکم کی تحدید نیز تعمیم میں تخصیص کی صورتیں نکالی جاسکتی ہیں جب تک معاشرہ اس قابل نہ ہوجائے کہ کامل حکم کو برداشت کرکے اس کے ذریعہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ مکمل طریقہ پر کرسکے۔ موقع ومحل کے لحاظ سے اس طریقہ کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔

ذیل کی تصریحات سے اس کی تائید ہوتی ہے:

قرآن حکیم میں یہودیوں کے حالات کے ضمن میں مذکور ہے:

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَثِيْرًا۔ (النساء ع ۲۲)

یہودیوں کے ظلم کی وجہ سے ہم نے کئی ایک اچھی چیزیں ان پر حرام کردیں جو (پہلے) ان کے لئے حلال تھیں، اور نیز اس وجہ سے کہ وہ لوگوں کو اللہ کی راہ سے بہت روکنے لگے تھے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عارضی طور پر قوم کو ان مباح اور جائز باتوں کو بھی روکا جاسکتا ہے جو غلط استعمال کی وجہ سے برائیوں کا ذریعہ بن گئی ہوں۔

خانۂ کعبہ میں حطیم والی روایت اوپر گذرچکی ہے، اس سے محدثین نے یہ مسائل نکالے ہیں:

(۱) بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کردینا چاہیئے۔

(۲) تالیف قلب کا حتی الامکان خیال رکھنا چاہئیے۔

(۳) کسی ایسی چیز سے تعرض نہ کرنا چاہئیے جو زیادہ اہم نہ ہو لیکن قومی رغبت کی بنا پر روک دینے کی وجہ سے نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔[۱]

مختلف پیغمبروں کے لائے ہوئے احکام و قوانین میں تفاوت کی بڑی وجہ یہی معاشرتی حالت کا اختلاف تھا نیز تدریج انسانی مزاج اور طبیعت کو اس قابل بنانا تھا کہ اعتدال کے ساتھ وہ منافع حاصل کرنے اور مضرت دفع کرنے کے قابل بن سکے۔

اب اس کے متعلق چند اور فقہی قاعدے بیان کئے جاتے ہیں جن سے نقصان و خلل کی حد بندی ہوتی اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس اصول کو کس موقع پر کس طرح اور کس حد تک استعمال کیا جا سکتا ہے۔

نقصان دور کیا جائے

(۳) الضرر یزال — نقصان دور کیا جائے۔

اس اصول کی بنیاد قرآن و سنت کی وہی تصریحات ہیں جو اوپر ذکر ہو چکی ہیں۔ ان کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اسلامی احکام و قوانین کا مزاج بیان کرتے ہوئے تقریباً اسی مفہوم کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام[۲] — اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے۔

قرآن و سنت سے اس کی تائید

شریعت کا منشا یہ ہے کہ منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ ہو اس کو بروئے کار لانے میں جو رکاوٹیں درپیش ہوں ان کا ازالہ بھی شریعت کے منشا میں داخل سمجھا جائے گا۔ قرآن حکیم کی اس آیت سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

وَ اعْلَمُوْۤا اَنَّ فِیْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ — اور جان لو کہ تم میں اللہ کا رسول موجود ہے بہت

---

[۱] نووی شرح مسلم ج ۱ ص ۴۲۹۔ [۲] مؤطا و دارقطنی۔

لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ۔ (الحجرات ع ۱)

سی باتیں ہیں کہ اگر وہ ان میں تمہارا کہنا مان لے تو تم مشکل اور دشواری میں پڑ جاؤ، لیکن اللہ نے تمہارے لئے ایمان کو مرغوب بنایا اور تمہارے دلوں میں اس کو مزین کیا، نیز کفر، نافرمانی اور گناہ کو اس نے تمہارے لئے ناپسند کیا۔

فقہاء اس آیت کے ذکر کے بعد کہتے ہیں:

فقد اخبرت الآية ان الله حبب الينا الايمان بتيسيره وتسهيله وزينه في قلوبنا بذلك[1]

اس آیت سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آسانی اور سہولت کے ساتھ ہمارے لئے ایمان کو مرغوب بنایا اور اسی حیثیت سے ہمارے دلوں میں اس کو مزین کیا۔

ایک اور موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عليكم من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا[2]۔

تم وہی اعمال کرو جن کے کرنے کی طاقت رکھتے ہو، اللہ نہیں تھکے گا بلکہ تم خود ہی (کرنے سے) تھک جاؤ گے۔

عمومی حیثیت سے رسول اللہ کا احکام و قوانین کے بارے میں یہ طرز عمل مذکور ہو چکا ہے:

وما خير عليه الصلوٰة والسلام من امرين الا اختار ايسرهما ما لم يكن اثماً[3]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جن دو امروں کے بارے میں اختیار دیا جاتا تو ان میں جو زیادہ آسان ہوتا اس کو آپؐ اختیار فرماتے جب تک کہ اس میں گناہ نہ ہوتا ہو۔

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۱۳۶۔ [2] نسائی وغیرہ۔ [3] ترمذی۔

اس سلسلہ کی اور بہت سی روائتیں ذکر کرنے کے بعد فقہا کہتے ہیں:

من السامة والملل و	(ان روائتوں میں) تھکاوٹ، تکان،
العجز و بغض الطاعة	عجز، طاعت میں ناگواری و ناپسندیدگی کا
وكراهيتها[1]	سبب بننے والی تمام حالتیں اور صورتیں داخل ہیں

اس اصول پر عمل در آمد کی چند مثالیں

فقہا نے اس اصول پر عمل درآمد سے مسائل کا استنباط کیا اور مقررہ قاعدہ و ضابطہ کے مطابق خلل اور نقصان کو دفع کیا ہے، مثلاً:

خرید و فروخت کا معاملہ ہونے کے بعد عیب نکلنے کی وجہ سے معاملہ کے فسخ کا اختیار۔ اسی طرح خیار رویت (دیکھنے کے بعد پر معاملہ کی موقوفی) خیار شرط (شرط پر معاملہ کا معلق ہونا) اور تمام وہ صورتیں اور حالتیں جن میں تصرفات سے روک دیا جاتا ہے سب اسی پر مبنی ہیں، شفعہ اور کراہیت کے ابواب، قصاص، حدود، کفارہ اور تلف کر دینے کی صورت میں ضمان کے احکام اور تقسیم کے معاملہ میں دونوں فریق کی رعایت وغیرہ سے متعلق قوانین حتیٰ کہ حاکم اور قاضی کے تقرر تک کے معاملہ کو فقہائے اس اصول کے ذیل میں شمار کیا ہے اور جزئیات و فروع کے بیان میں زیادہ سے زیادہ اس بات کا لحاظ رکھا ہے کہ نہ کوئی شخص کسی کو نقصان پہنچا سکے اور نہ خود نقصان اٹھائے۔

فقہا نے اس طریقہ سے دراصل شریعت کو اس حدیث کے مطابق بنایا ہے:

ان هذا الدين متين	یہ دین نہایت مضبوط ہے اس میں نرمی
فادغلوا فيه برفق ولا	سے ہاتھ ڈالو اور اللہ کی عبادت (قوانین
تبغضوا الى انفسكم	کی تعمیل) کو اپنے لئے مبغوض و ناپسندیدہ
عبادة الله[2]	نہ بناؤ۔

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۱۳۶۔ [2] بیہقی۔

ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں

(۴) **الضرورات تبیح المحظورات۔** ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے۔

اس اصول سے فقہار نے درج ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں۔ مثلاً:

(۱) انتہائی بھوک کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے مردار اور دیگر حرام اشیار کا کھانا جائز ہے۔

(۲) حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب جیسی چیز سے گلو خلاصی کی اجازت ہے۔

(۳) جبر و زبردستی کی حالت میں زبان سے کلمۂ کفر نکال دینا جائز ہے۔ بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔

(۴) اگر کوئی ایسا شخص کسی کا قرض نہ ادا کرتا ہو جس کے پاس مال موجود ہو تو قرضخواہ کے لئے مقروض کی اجازت کے بغیر قرض کی مقدار کے برابر مال لینا جائز ہے۔

(۵) حملہ آور کو ہر طریقہ سے ہٹانا جائز ہے خواہ اس میں حملہ آور کے قتل تک نوبت آجائے وغیر ذالک۔ اس سلسلہ میں مقررہ حدبندی کی صورتیں یہ ہیں مثلاً:

(۱) فقہار کے نزدیک اسی ضرورت کا اعتبار ہوگا جس کی بنا پر اس سے زیادہ اہم ضرورت کا فوت ہونا لازم نہ آئے۔ چنانچہ جس مردہ کو بغیر کفن دئے دفن کر دیا گیا ہو کفن دینے کی غرض سے اس کی قبر کھودنا جائز نہیں کیونکہ قبر کھودنے میں مردہ کی بے حرمتی ہوتی ہے جس کا لحاظ تکفین سے زیادہ ضروری ہے۔ اسی طرح مردہ بغیر غسل کے دفن کر دیا جائے تو دوبارہ غسل کے لئے نکالنے کی اجازت نہیں بلکہ قبر پر ہی نماز پڑھی جائے۔[۱]

(۲) جو شے ضرورت کی بنا پر مباح ہوگی بس ضرورت کی مقدار تک مباح ہوگی اس سے زیادہ کی اجازت نہ ہوگی۔

---

[۱] الاشباہ والنظائر، الضرورت تبیح المحظورات

ضرورت کی بنا پر اباحت بس ضرورت ہی کی مقدار ہوگی

(۵) ما ابیح للضرورة یتقدر بقدرها[1] — جو چیز ضرورت کی بنا پر مباح ہوئی اسی کی مقدار سے اس کا اندازہ کیا جائے گا۔

(۱) چنانچہ مضطر (بھوک سے بیتاب) کو اس سے زیادہ حرام اشیاء کا استعمال جائز نہیں جتنی سے اس کی جان بچ جائے۔

(۲) دو چار مینگنی جنگل و بیابان کے کنووں (جن کا سر کھلا رہتا ہے) میں گر جائیں تو حرج نہیں۔ سالم و غیر سالم خشک اور گیلی مینگنی میں کوئی فرق نہیں سب کا یکساں حکم ہے البتہ اگر زیادہ مقدار میں گرے تو کنواں ناپاک ہو جائے گا۔ زیادہ معتمد بات یہ ہے کہ آبادی و غیر آبادی کے کنویں میں بھی فرق نہیں ہے۔ قلیل مقدار ہر ایک میں معاف ہے، کثیر سے دونوں ناپاک ہو جائیں گے کیونکہ قلیل سے بچنا ہر جگہ دشوار ہے کہ جانور عموماً کنویں کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں[2]۔

(۳) طبیب اور دائی کو بقدر ضرورت ستر دیکھنے کی اجازت ہے زیادہ کی اجازت نہیں ہے۔

(۴) بلی کا تھوڑا سا پیشاب کپڑوں میں لگ جائے تو معاف ہے برتن میں لگ جائے تو نہیں معاف ہے کیونکہ عموماً برتن کو ڈھک کر رکھنے کی عادت ہوتی ہے اس لئے وہاں ضرورت نہیں ہے۔

(۵) امام شافعیؒ اس اصول سے استدلال کرتے ہیں کہ مجنون کو ایک عورت سے زیادہ شادی کی اجازت نہیں کیونکہ اس سے زیادہ کی اس کو حاجت نہیں ہے پھر عورت کی حق تلفی کا اندیشہ ہے (ظاہر ہے کہ یہ وہی صورت ہے جس میں عورت کے حقوق پائمال نہ ہوں[3])۔

عذر کی بنا پر جو جواز ہوگا وہ عذر کے بعد ختم ہو جائے گا

(۶) ما جاز بعذر بطل بزواله۔ — جو شے عذر کی بنا پر جائز ہے عذر کے زوال کے بعد اس کا جواز ختم ہو جائے گا۔

اسی بنا پر تیمم وغیرہ کی اجازت جن صورتوں میں ہے ان کے زائل ہونے کے بعد یہ اجازت

[1] الاشباہ والنظائر ما ابیح للضرورۃ الخ [2] ایضاً۔ [3] ایضاً۔

ختم ہو جائے گی یا اپنی جگہ دوسرے کو گواہ بنانے کی جو اجازت مرض اور سفر کی بنا پر ہے وہ ان کے ختم ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی اور اصل گواہ کی حاضری ضروری ہو گی۔

نقصان کو نقصان سے نہ دور کیا جائے

(۷) الضرر لا یزال بالضرر[1] ایک نقصان دوسرے نقصان سے نہ دور کیا جائے۔

(۱) مثلاً ایک مضطر کو جان بچانے کی غرض سے دوسرے مضطر کا کھانا لینا جائز نہیں کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہے۔

(۲) اپنے ماتحت و ملازم کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں جبکہ اس کا نقصان ہوتا ہو۔

(۳) ایک شریک دوسرے شریک کو کسی ایسے کام پر مجبور نہیں کر سکتا جس سے اس کا حرج اور نقصان ہوتا ہو۔

عام نقصان کی خاطر خاص نقصان برداشت کیا جائے

(۸) یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام۔ ضرر عام سے بچنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے۔

جس طرح قومی و جماعتی مفاد کو ذاتی اور شخصی مفاد پر ترجیح حاصل ہے اور بڑی چیز کے حصول کے لئے چھوٹی چیز کو قربان کرنا جائز ہے (بشرطیکہ وہ شعائر کی پائمالی کا سبب نہ بنے) اسی طرح عام نقصان کے دفعیہ کی غرض سے خاص نقصان کو نظر انداز کیا جائے گا۔

مثلاً صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ساتھیوں کے انکار کے باوجود مکہ والوں کی منہ مانگی شرطیں منظور کر لی تھیں جس سے اس اصول کی تائید ہوتی ہے کہ بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چیز کو نظر انداز کرنا چاہیے اور مستقبل کی مستقل تعمیر کے لئے حال کی وقتی چیزوں کی طرف توجہ نہ کرنا چاہیئے[2]۔

فقہائے اس اصول سے درج ذیل مسائل نکالے ہیں:

---

[1] الاشباہ والنظائر ما ابیح للضرورۃ الخ ۔ [2] صلح حدیبیہ کی تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ ہو اسلام کا زرعی نظام از صفحہ ۷۹ تا ۸۹۔

(۱) اسلام کے دشمن مقابلہ کے وقت اگر مسلمان اور ان کے بچوں کو ڈھال بنا کر آگے کر دیں تو مسلم فوج کے لئے جائز ہے کہ ان کی پروانہ کرے اور ان پر حملہ کر کے دشمن تک پہونچ جائے۔

(۲) اگر کوئی دیوار یا درخت راستہ کی طرف جھک جائے جس سے عام گذرنے والوں کو تکلیف اور نقصان برداشت کرنا پڑتا ہو تو دیوار و درخت کی اصلاح ضروری ہے خواہ اس میں مالک کا نقصان ہوتا ہو۔

(۳) جو قرضدار قید میں ہو قرض کی ادائیگی کے لئے اس کا مال بیچنا جائز ہے تاکہ قرضخواہوں کا نقصان نہ ہو۔

(۴) جب تاجر عمومی حیثیت سے چیزوں کی قیمت اتنی بڑھا دیں جس سے لوگوں کو تکلیف اور نقصان ہو تو نرخ مقرر کر دینا جائز ہے اگرچہ اس میں تاجروں کو نقصان ہوتا ہو۔

(۵) اگر تاجروں نے اپنے یہاں غلہ اور دوسری چیزوں کا ذخیرہ کر لیا ہو جس سے عام لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو زبردستی اس پر قبضہ کر کے اس کو فروخت کرانا جائز ہے۔

(۶) ایک جنس کے بازار میں کسی ایسی دوکان بنانے سے روک دینا جائز ہے جس سے بازار والوں کو تکلیف ہوتی ہو، مثلاً بزازی کی لائن میں ایسی دکان جس کی بھٹی اور دھوئیں وغیرہ سے بزازوں کو تکلیف ہوتی ہو۔ غرض اس قسم کے عام نقصان سے بچنے کی خاطر خاص نقصان کو نظرانداز کر دیا جائے گا۔

بڑے نقصان کو چھوٹے نقصان کے ذریعہ دور کیا جائے

(۹) اعظم ضررًا یزال بالاخف۔	دو نقصان میں چھوٹے کے ذریعہ بڑے نقصان کو دور کیا جائے۔

(۱) مثلاً قرضدار قرض نہیں ادا کرتا یا اور کوئی شخص جس کے ذمہ دوسروں کے ضروری اخراجات (نفقہ) ہیں ان کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کو قید کرنا جائز ہے، کیونکہ قرض

نہ ادا کرنے اور خرچ نہ دینے سے دوسروں کا جو نقصان ہوتا ہے قید اس کے مقابلہ میں کمتر ہے۔

(۲) یا مثلاً کسی شخص نے لکڑی، کڑی وغیرہ غصب کر کے اپنی عمارت میں لگائی تو اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہے اور اس کے نکالنے میں زیادہ نقصان ہوتا ہے تو عمارت توڑ کر اس کا حوالہ کرنا ضروری نہ ہوگا بلکہ لکڑی کی قیمت ادا کرنے کے بعد وہ اس کا مالک ہو جائے گا، البتہ اگر لکڑی کی قیمت زیادہ ہے تو مالک کا حق بدستور قائم رہے گا۔

(۳) اگر زمین غصب کر کے عمارت تعمیر کر لی جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر زمین کی قیمت زیادہ ہے تو زمین مالک کو واپس دلائی جائے گی اور اگر عمارت زیادہ قیمتی ہو تو اس کی قیمت دلائی جائیگی۔

(۴) اگر مرغی نے کوئی چیز نگل لی یا گائے نے تانبے چاندی کی پتیلی میں سر ڈال دیا اور وہ اس میں پھنس گئی تو اکثر والا اقل کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(۵) اس اصول کے مطابق اگر مردہ ماں کے پیٹ میں زندہ بچہ کا یقین ہو تو پیٹ چاک کر کے اس کا نکالنا جائز ہے لیکن اگر کوئی شخص قیمتی موتی نگل جائے اور مر جائے تو اس کا پیٹ چاک کر کے موتی نکالنا جائز نہیں ہے کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے انسان کی حرمت مال کی حرمت سے کہیں زیادہ ہے اور موتی کی قیمت اس کے ترکہ سے دلائی جائے گی۔ بعض شوافع نے وسعت سے کام لے کر دونوں جانب گنجائش رکھی ہے۔

جب دو خرابیوں کا ٹکراؤ ہو تو ہلکی خرابی کو قبول کر لیا جائے

(۱۰) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھا ضررا بارتکاب اخفھما۔	جب دو خرابیوں کا مقابلہ ہو تو بڑی خرابی سے بچنے کے لئے چھوٹی خرابی کا ارتکاب گوارا کیا جائے گا۔

اسی کے قریب یہ اصول ہے:۔

(۱۱) من ابتلی ببلیتین وھما متساویتان یاخذ بایتھما	جو شخص دو برابر کی ضرر رساں چیزوں میں مبتلا ہو جائے تو ان میں سے جس کو چاہے

شاء وان اختلفا يختار اهونهما۔	اختیار کرلے اور اگر کمی زیادتی کے لحاظ سے ان میں فرق ہو تو کمی والی کو اختیار کرنا چاہئیے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصلاً حرام اور ضرر رساں چیز کا ارتکاب ممنوع ہے لیکن خاص حالات میں ضرورت کی بنا پر جائز ہے اس لئے ضرورت سے زیادہ کی اجازت نہ ہوگی۔

(۱) مثلاً ایک شخص کے جسم پر ایسا زخم ہے کہ سجدہ میں جانے سے بہنے لگتا ہے اور اس طرح نہیں بہتا تو ایسے شخص کو بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی کیونکہ زخم کے بہنے سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور بے وضو نماز پڑھنے سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ بیٹھ کر باوضو پڑھے۔ بے وضو کے مقابلہ میں ترک سجدہ زیادہ آسان ہے اور اس کی نظیر موجود ہے کہ سواری کے جانور کی پیٹھ پر بیٹھے بیٹھے نوافل پڑھنا اور اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا جائز ہے اور بے وضو نماز پڑھنے کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

(۲) جو بوڑھا شخص کھڑے ہو کر قرأت کی طاقت نہیں رکھتا لیکن بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے تو بیٹھ کر قرأت کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی اور قرأت چھوڑنا جائز نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے خلاف عمل کرنے سے نماز نہ ہوگی۔

(۳) دو کپڑے ہیں لیکن دونوں میں معافی کی مقدار (قدر درہم) سے زائد نجاست لگی ہوئی ہے تو جس میں کم لگی ہو اس میں نماز پڑھی جائے۔

(۴) بھوک سے مضطر کے پاس مردار اور کسی دوسرے شخص کا کھانا دونوں موجود ہیں تو بعض فقہاء ایسی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دیتے ہیں لیکن زیادہ معتمد یہ ہے کہ مردار کی اجازت نہیں ہے اس میں موقع ومحل کے لحاظ سے گنجائش ہے، بسا اوقات دوسرے شخص کا کھانا نتائج کے لحاظ سے زیادہ ضرر رساں ثابت ہوتا ہے، ایسی صورت میں مردار کو ترجیح ہوگی ورنہ کھانے کی موجودگی میں مردار کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔

مفاسد دور کرنا مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم ہے

(۱۲) درء المفاسد اولٰی من جلب المصالح ۔ — مصالح حاصل کرنے سے زیادہ مقدم مفاسد دفع کرنا ہے۔

شریعت میں مامورات پر عمل کرنے سے زیادہ منہیات سے بچنے پر زور دیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اذا امرتکم بشیٔ فاتوا منہ ما استطعتم واذا نہیتم عن شیٔ فاجتنبوہ۔[1] — جب میں تمہیں کسی بات کا حکم دوں تو جس قدر طاقت رکھتے ہو اس کو کرو اور جب کسی سے روکوں تو اس سے پرہیز کرو

اس روایت میں امر کرنے سے متعلق امور میں "ما استطعتم" کی قید ہے اور نہی (نہ کرنے) سے متعلق امور میں یہ قید نہیں ہے جس سے اوامر کے مقابلہ میں نواہی کی زیادہ اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

اہم مصلحت کی بنا پر مخالفت کی صورتیں

اہم مصلحت کی بنا پر درج ذیل قسم کی جزئیات میں مذکورہ اصول کے خلاف وسعت سے کام لیا گیا ہے:۔

(۱) اگر والدین میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی سمجھا جائے گا حالانکہ قاعدہ کے مطابق اس کو مجوسی قرار دینا چاہیئے۔ یہ اس لئے کہ دوسرے اصول کے مطابق بچہ (والدین میں مذہبی لحاظ سے جو اچھا ہو) کے تابع ہوتا ہے ایسی صورت میں بچہ کا ذبیحہ درست ہوگا اور مسلم سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) اگر بکری نے شراب پی پھر اس کو ذبح کیا گیا تو وہ حلال ہے اسی طرح اگر اس کو حرام چارہ دیا گیا تب بھی اس کا دودھ اور گوشت حرام نہ ہوگا۔ گو تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے پرہیز کیا جائے۔

(۳) اگر کسی شخص کی حرام اور حلال دونوں قسم کی آمدنیاں ہیں، اگر حلال آمدنی زیادہ ہے

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۶۲۔

تو ایسے شخص کا ہدیہ اور اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے اور اگر حرام آمدنی زیادہ ہے تو ناجائز ہے اور اگر متعین طور سے پہلی صورت میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیہ اور دعوت کا کھانا حرام آمدنی سے ہے تو قطعاً ناجائز ہے۔

(۴) اگر کسی دکان پر حرام اور حلال دونوں طرح سے حاصل کیا ہوا مال رہتا ہے تو جب تک حرام کی تعیین نہ ہو خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔

(۵) اگر ایک معاملہ میں حرام اور حلال دونوں طرح کا معاملہ کیا تو حلال جائز ہوگا اور حرام ناجائز ہوگا۔ ان سب صورتوں کو ضرورت اور مصلحت کی بنا پر مذکورہ اصول سے مستثنیٰ کیا گیا ہے

مانع اور مقتضی دونوں ہوں تو مانع کو ترجیح ہوگی

(۱۳) اذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع[1] — جب مانع اور مقتضی کا ٹکراؤ ہو تو مانع کو غلبہ ہوگا۔

یعنی کسی صورت میں جب اس کے روکنے اور چاہنے والے دونوں اسباب موجود ہوں تو روکنے والے اسباب کے حکم پر عمل کیا جائے گا۔

(۱) مثلاً کسی شخص پر دو زخم لگے ایک عمداً جو قصاص کو واجب کرتا ہے دوسرا خطاءً جس سے قصاص نہیں واجب ہوتا تو اس صورت میں قصاص نہ واجب ہوگا بلکہ دیت (خون کی قیمت) واجب ہوگی۔

(۲) ایک شخص جنابت کی حالت میں شہید کیا گیا تو اس کو غسل دینا چاہیے حالانکہ شہید کو غسل نہیں دیا جاتا۔ لیکن بعض فقہاء کہتے ہیں کہ شہادت کو غالب قرار دے کر غسل نہ دینا چاہیے۔[2]

اہم مصلحت کی بنا پر خلاف ورزی کی مثال — اہم مصالح کی بنا پر اس اصول کے خلاف عمل کی بھی گنجائش ہے۔ مثلاً مسلم اور غیر مسلم کی لاشیں اکٹھا پڑی ہوئی ہیں اور شناخت کی کوئی صورت نہیں ہے تو شریعت کے مطابق سب

[1] الاشباہ والنظائر اذا التعارض الخ [2] ایضاً۔

کو غسل دے کر تجہیز و تکفین کی جائے اور سب کی نماز پڑھائی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں ان کو دفن کیا جائے البتہ اگر غیر مسلم زیادہ ہوں اور شناخت کی کوئی صورت نہ ہو تو شرعی قانون کے مطابق تجہیز و تکفین کی ضرورت نہیں ہے۔

بعض مصالح کی بنا پر فقہائے نے دفع مشقت کی غرض سے مامورات (واجب) کے ترک کو جائز قرار دیا لیکن "کبائر" کے ارتکاب کے معاملہ میں سختی سے کام لیا ہے' البتہ جہاں مصلحت کو غلبہ حاصل ہو جائے وہاں اس میں بھی گنجائش رکھی ہے۔ مثلاً نماز میں اگر اس کے "شرائط طہارت ستر و استقبال" وغیرہ پائے جانے کی صورت نہ ہو تب بھی نماز ترک کرنے کی اجازت نہیں، حالانکہ جس حالت میں اللہ تعالیٰ سے مناجات کرنے کا حکم ہے مذکورہ شرائط کے فوت ہونے سے وہ حالت باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح کذب (جھوٹ) حرام ہے لیکن کسی اہم مصلحت کے غلبہ کی بنا پر تعریض (بات بنانے) کی اجازت ہے۔ مثلاً لوگوں کے درمیان صلح و صفائی یا میاں بیوی کے بگڑے ہوئے تعلقات کو خوشگوار بنانے کے لئے تعریض سے کام لیا جا سکتا ہے۔

احتیاج ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے

(۱۰) الحاجۃ تنزل منزل الضرورۃ عامۃ او خاصۃ۔ — احتیاج ضرورت کے قائم مقام بن جاتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص ہو۔

احتیاج کی بنا پر بیع سلم اور صناع (اہل پیشہ) سے معاملہ میں اگرچہ شے موجود نہیں ہوتی لیکن اس اصول کے مطابق وہ جائز ہیں اسی طرح انتہائی حاجتمند کو جب بلا سودی قرض نہ مل سکے تو سودی قرض لینا جائز ہے۔

(۱۱) اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام۔ — جب حلال اور حرام دونوں جمع ہوں تو حرام کو غلبہ ہو گا۔

حلال اور حرام کے جمع ہونے کی صورت میں حرام کو غلبہ ہو گا

اس مضمون کی یہ حدیث بھی ہے۔

ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام۔ — حلال اور حرام کے اجتماع کی صورت میں حرام ہی کو غلبہ ہو گا۔

بعض محدثین نے اس حدیث کو رسول اللہ صلعم سے مرفوعاً نقل کیا ہے[1]۔ اور بعض نے عبداللہؓ بن مسعود سے موقوفاً روایت کی ہے[2]۔ فقہائے نے ذیل کا اصول اسی سے نکالا ہے:

اذا تعارض دلیلان احدھما یقتضی التحریم والآخر الاباحۃ قدم التحریم۔ — جب دو ایسی دلیلوں کا ٹکراؤ ہو جن میں سے ایک سے حرمت ثابت ہوتی ہو اور دوسری سے اباحت تو حرمت کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۱) مثلاً جانور کو ذبح کرتے وقت چھری مسلمان کے ہاتھ میں ہے لیکن غیر مسلم نے مسلمان کا ہاتھ پکڑ کر چھری چلا دی تو ایسا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

(۲) اگر مردار کی چربی تیل کے ساتھ مل جائے تو ایسے تیل کا استعمال جائز نہیں ہے البتہ شدید ضرورت میں جائز ہے۔

(۳) اگر گائے کا دودھ گدھی کے دودھ میں مل جائے تو اس کا استعمال درست نہیں۔

(۴) اگر کتے کے اختلاط سے بکری کے بچہ پیدا ہوا تو وہ حلال نہیں۔

(۵) گدھا اور گھوڑے سے مل کر خچر پیدا ہوتا ہے وہ بھی حلال نہیں۔

(۶) اہلی (پالتو) اور وحشی جانور سے مل کر جو جانور پیدا ہو اس کی قربانی جائز نہیں۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت سے کام لیا جائے

(۱۱) اذا ضاق الامر اتسع و اذا اتسع ضاق۔ — جب کسی حکم کا دائرہ تنگ ہو جائے تو اس میں وسعت ہوتی ہے اور جب وسیع ہو جائے تو تنگ ہوتا ہے

معاشرتی زندگی کے حالات اور قوانین پر عمل درآمد میں بڑی باریک بینی کی ضرورت

[1] زیلعی کتاب الصید۔ [2] مصنف عبدالرزاق۔

ہوتی ہے کہ رجحانات و خیالات کا دھارا کدھر جاتا اور کن کن چیزوں پر اثر انداز ہوتا ہے نیز عملی زندگی ہیں کون کون سی حدیں اس سے متاثر ہوتی ہیں، ان سب سے پوری واقفیت کے بغیر زندگی میں عدل و توازن پیدا کرنے والے احکام مقرر کرنا بہت مشکل ہے۔

جب کسی پہلو کی جانب عمومی میلان بڑھ جاتا ہے اور دوسرے پہلو اس کی وجہ سے کمزور ہوتے جاتے ہیں تو توازن پیدا کرنے کے لئے ایسی بندشوں اور پابندیوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ دونوں پہلو اپنی حد میں رہیں اور کوئی پہلو کمزور نہ ہونے پائے نیز ایسے احکام و قوانین پر زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے جو کمزور پہلو کو اس کے مناسب مقام پر لا سکیں اور جب یہ صورت بدل کر حالت برعکس ہو جائے تو پھر اس کی مناسبت سے احکام و قوانین میں بھی تبدیلی کی جائے چنانچہ فقہار کا اصول ہے کہ:۔

شے اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو ضد کی طرف لوٹتی ہے

(۱۴) کل ما تجاوز عن حدہ انعکس الی ضدہ[1] — جو شے اپنی حد سے تجاوز کر جائے تو اپنی ضد کی طرف لوٹ آتی ہے (کہ اس کے بغیر توازن نہیں پیدا ہو سکتا)

بسا اوقات ابتدائی مرحلہ میں ایک شے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس کو دوامی حیثیت نہیں دی جا سکتی یا انتہا میں اس کی ضرورت ہوتی ہے اور اس سے پہلے کے مرحلات اس کے متحمل نہیں ہوتے ہیں۔ اصلاحی اور تعمیری پروگرام میں اس قسم کی بے شمار صورتیں پیدا ہوتی اور ختم ہوتی رہتی ہیں۔ اس لئے نہ انھیں دائمی قانون کا درجہ حاصل ہوتا اور نہ وہ دائمی طور پر عمل کے لئے ہوتی ہیں، لیکن ایک مدت تک ان کو کرتے رہنے سے انھیں ایسی مقبولیت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اصل دین اور قانون کی جگہ لے لیتی ہیں۔ ایسے موقعوں پر مذکورہ بالا اصول کی زیادہ ضرورت پیش آتی ہے اور کبھی تو شے کو اصلی حد میں رکھنے کے لئے اس کے بغیر چارہ کار نہیں ہوتا کہ بالکلیہ اس کی ضد کی طرف لوٹا دیا جائے، چنانچہ انقلابی تحریکات میں بیشتر موڑ اس قسم کے

---

[1] الاشباہ والنظائر۔

آتے ہیں کہ ظاہر بین نظریں اس کو "زیادتی" پر محمول کرتی ہیں لیکن جو لوگ قومی وجماعتی زندگی کے رمز شناس ہوتے ہیں انھیں اس حقیقت کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ ایسی حالت میں یہ زیادتی ہی عین عدل وتوازن ہے کیونکہ اس کے بغیر مستقبل میں معتدل زندگی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا احکام وقوانین میں مذکورہ قسم کی حالت کا ثبوت اس تصریح میں ہے۔

ابتدائی اور انتہائی مرحلات میں بعض احکام مختلف ہوتے ہیں

یفتقر فی الدوام مالا یفتقر فی الابتداء ر یفتقر فی الابتداء مالا یفتقر فی البقاء[1]۔	دائمی طور پر بعض ان احکام کی ضرورت ہوتی ہے جن کی ابتدا میں نہیں ہوتی اسی طرح ابتدا میں بعض احکام کی ضرورت ہوتی ہے جن کی انتہا میں ضرورت نہیں ہوتی۔

فقہائے مذکورہ اصول کے ذریعہ عدل وتوازن کے مسئلے کو بڑی دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی سے حل کیا اور ہر حالت کے مناسب وسعت وتنگی کی گنجائش رکھی ہے اس حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے فقہ کی بہت سی جزئیات میں دشواری نظر آتی اور بعض مسائل بالکلیہ موجودہ حالات کے مناسب نہیں معلوم ہوتے ہیں۔

صحابۂ کرامؓ نے احکام وقوانین میں حدود وقیود کی رعایت کا بڑا لحاظ رکھا ہے، اور معمولی معمولی باتوں میں بھی اس کی خلاف ورزی کو روا نہیں رکھا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ (دربار نبوت کے فقیہ) کہتے ہیں:۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول سے وسعت اور تنگی کے اصول پر استدلال

لا یجعلن احدکم الشیطان من نفسہ جزءاً لایریٰ الا ان حقا علیہ ان لا	اپنی طرف سے کوئی شخص شیطان کا حصہ نہ مقرر کرے کہ نماز میں دائیں طرف

[1] الاشباہ والنظائر یفتقر فی الدوام الخ۔

ينصرف الا عن يمينه اكثرما	رخ کر کے بیٹھنا ضروری قرار دے لے،
رأيت رسول الله صلى الله عليه	میں نے اکثر رسول اللہؐ کو بائیں طرف
وسلم ينصرف عن شماله [1]	رخ کر کے بیٹھے ہوئے دیکھا ہے۔

نماز میں سلام پھیرنے کے بعد دائیں یا بائیں جانب رخ کر کے بیٹھنے میں کوئی اہم بات نہیں۔ اس کا فیصلہ امام کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا اور رسول اللہ صلعم کا فعل دونوں طرح مروی ہے بعض روایتوں میں ہے کہ آپ اکثر بائیں جانب بیٹھتے تھے اور بعض میں ہے کہ دائیں جانب منہ کر کے بیٹھتے تھے جس صحابی نے جیسا فعل دیکھا ویسا روایت کیا۔ اسی بنا پر فقہا دونوں طرف جواز کے قائل ہیں کوئی فقیہ روایت کی قوت کو دیکھ کر دائیں جانب کو ترجیح دیتا اور کوئی بائیں جانب کو مستحسن سمجھتا ہے لیکن کسی ایک جانب کو خاص کر لینے میں چونکہ مقررہ حد کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اور وسعت میں تنگی پیدا ہوتی ہے، اس بنا پر حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے سختی کے ساتھ روکا علامہ نووی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود کے مذکورہ سخت رویہ کی وجہ دائیں یا بائیں جانب پھرنا نہیں بلکہ اس ذہنیت پر ضرب لگانا ہے جو ایک طرف خاص کر لینے سے پیدا ہوتی ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

انما هي في حق من يرى ان ذالك	یہ سختی اس شخص کے لئے ہے جو ایک کو ضروری
لا بد منه فان من اعتقد وجوب	سمجھے، جو شخص دو امروں میں سے کسی
واحد من الامرين فخطئي۔	ایک کو ضروری سمجھے گا وہ خطا کار ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کسی مستحسن اور غیر اہم کام کو لوگ ضروری سمجھ کر عملاً فرض و واجب کا درجہ دینے لگیں تو اعتدال پیدا کرنے کے لئے ایک مدت تک اس کا ترک کرنا لازمی بن جاتا ہے اسی طرح اگر کسی مستحسن فعل کی جانب سے بالکلیہ توجہ ہٹ جائے تو اس کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔

[1] مسلم ج ا کتاب صلوۃ المسافرین۔

وسعت میں تنگی اور تنگی میں وسعت کے اصول کے پیش نظر فقہائے قوتِ نافذہ کے اختیار وسیع مانتے ہیں کیونکہ اس اصول میں تخصیص و تعمیم اور تقییدِ اطلاق کے بغیر کام نہیں چل سکتا، مثلاً اراضی اور ٹیکس وغیرہ کے معاملات میں قوتِ نافذہ کے اختیار کی وسعت کے متعلق فقہ کی کتابوں میں یہ مذکور ہے:۔

قوت نافذہ کے اختیار کی وسعت سے استدلال

وارجوان یکون ذالك موسعا علیه فکیف ماشاء من ذالك فعل[1]	مجھے امید ہے کہ اس بارہ میں خلافت جو بھی مناسب طریقہ اختیار کرے گی اس کے لئے وسعت اور گنجائش ہے۔

اس کے آگے ہے:۔

واعمل بما تریٰ انه اصلح للمسلمین واعلم نفعا لخاصتهم وعامتهم واسلم لك فی دینك[2]	جس میں مسلمانوں اور ان کے عوام و خواص کا فائدہ ہو اس پر عمل کرو، یہ تمہارے دین وملت کے لئے محفوظ طریقہ ہے۔

غیر منقولہ موقوفہ جائداد کے بارے میں اختیارات کی وسعت کا ثبوت:۔

یجوز له مخالفة الشرط اذا کان غالب جهات الوقف قری ومزارع فیعمل بامره وان غایر شرط الوقف لان اصلها لبیت المال[3]	جب وقف کی اکثر جہات گاؤں اور مزروعہ زمینیں ہوں تو خلافت اپنی صوابدید کے مطابق انتظام کرے خواہ اس میں واقف کی شرطوں کی مخالفت ہوتی ہو کیونکہ گاؤں اور زمینیں دراصل بیت المال (خلافت) کی ہوتی ہیں۔

---

[1] الخراج لابی یوسف ۵۹ و ۶۰۔ [2] حوالہ بالا۔ [3] درالمختار ج ۱۔

رسول اللہؐ کے مخصوصات سے استدلال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معاشرتی اور سماجی زندگی کے بہت سے واقعات کو ہم یہ کہہ کر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ آپؐ کی خصوصیات پر محمول ہیں (یعنی قاعدہ و قانون کے تحت نہیں آتے ہیں) حالانکہ غور سے دیکھا جائے تو ان سے اختیار کی وسعت کا ثبوت ملتا ہے، نیز وسعت و تنگی کے مذکورہ اصول کی تائید نکلتی ہے مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے جرم کا ارتکاب کیا ہے (شراب پی ہے) میرے اوپر حد (سزا) جاری کر دیجئے۔ آپؐ نے فرمایا کیا تم نے ابھی ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے؟ اس نے عرض کیا "جی ہاں" آپ نے فرمایا جاؤ اللہ نے تمہارا قصور معاف کر دیا، اس معافی کا اثر اس شخص پر یہ ہوا کہ اس نے شراب نوشی سے ہمیشہ کے لئے توبہ کر لی۔ بعض روایتوں میں ہے کہ اس نے کہا آپ کے کوڑوں (شراب کی سزا) کے خوف سے شراب ترک کرنے کو میں اپنی توہین سمجھتا تھا جب آپؐ نے مجھے معاف کر دیا تو واللہ اس ملعون کو کبھی ہاتھ نہ لگاؤں گا۔[1]

ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم (جو بچانے کے لئے آیا تھا) پکڑ لیا گیا اور دربار نبوت سے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا گیا۔ یہ صورت دیکھ کر مجرم نے خود آگے بڑھ کر جرم کا اعتراف کیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری الذمہ قرار دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی سزا معاف فرما دی۔ ماخوذ شخص کی اس بنا پر کہ دراصل وہ مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ اس نے محض دوسرے کی جان اور حق کے تحفظ کی خاطر برضا و رغبت اپنے جرم کا اعتراف کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر خوف و خشیت اور سچی توبہ اور کیا ہو سکتی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجرم کو یہ کہہ کر معافی دی کہ اس نے توبہ کر لی ہے۔ حضرت عمرؓ جیسے فقیہہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں عرض کیا اور سزا دینے کی طرف دوبارہ توجہ دلائی، لیکن

[1] اعلام الموقعین فصل فی تغییر الفتوی۔

رسالت کی دوربین نگاہ اس حقیقت پر تھی کہ دوسرے شخص کو موت کے منہ سے بچا لینا اور خود اپنے آپ کو پیش کر دینا اتنی بڑی نیکی اور توبہ و انابت الی اللہ کی صورت ہے کہ بڑی سی بڑی توبہ کی ظاہری شکل حتیٰ کہ سزا کا نفاذ بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔[1]

فقہاء نے اس حدیث سے مقدمات کے فیصلہ میں "قرائن و نظائر" کا اصول مستنبط کیا ہے، خصوصاً فوجداری کے مقدمات میں اس کو زیادہ اہمیت دی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں:۔

الاحکام الظاھرۃ تابعۃ لادلۃ الظاھرۃ۔	قوانین کا نفاذ ظاہری دلائل و شواہد پر ہوگا۔

یہی وجہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کو سزا کا حکم دیا جو حقیقتاً مجرم نہ تھا لیکن ظاہری دلائل اسی کو مجرم ثابت کرتے تھے۔

قوت نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں

(۱۵) تصرف الامام علی الرعیۃ منوط بالمصلحۃ۔	پبلک کے معاملات میں قوتِ نافذہ کے تصرفات مصلحت پر مبنی ہونے چاہئیں۔

شریعت میں "قوت نافذہ" کی حیثیت ڈکٹیٹر اور مطلق العنان بادشاہ کی نہیں ہے کہ جس کی ہر مرضی اور حکم کو قانون کا درجہ حاصل ہو، اور نہ جمہور کے ساتھ اس کے تعلقات کی نوعیت آقائی و غلامی جیسی ہے کہ کسی کو اس کے سامنے دم مارنے کی مجال نہ ہو بلکہ اس کی حیثیت "امین" کی ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:۔

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ۔ (نساء ع ۸)	بے شک اللہ تمہیں اس بات کا حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو اس کے اہل تک پہنچا دو اور جب لوگوں کا فیصلہ کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

[1] نسائی۔

آیت میں "امانات" سے مراد وہ تمام ذمہ داریاں ہیں جو کسی کے سپرد ہوں، اور تمام حقوقِ واجبہ ہیں خواہ اُن کا تعلق صرف اللہ سے ہو یا اللہ اور بندہ دونوں سے ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت براء بن عازب، ابوجعفر اور ابوعبداللہ رضی اللہ عنہم وغیرہ جلیل القدر صحابہ سے اس آیت کی تشریح میں یہی منقول ہے اور مفسرین کہتے ہیں کہ:

ان الامانات جمع امانة یعم الحقوق المتعلقة بذمهم من حقوق الله تعالیٰ وحقوق العباد[1]	آیت میں لفظ "امانات" امانت کی جمع ہے جو ان تمام حقوق کو عام ہے جو ان کے ذمہ ہیں خواہ اُن کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے۔

اسی آیت کے ضمن میں حضرت زید بن اسلمؓ فرماتے ہیں:

ان هذا الخطاب لولاة الامران یقوموا برعایة الرعیة وحملهم علی موجب الدین والشریعة وعدوا من ذالك تولیتة المناصب مستحقیها[2]	یہ خطاب حاکموں کو ہے کہ وہ جملہ امور میں جمہور کے مفاد کی حفاظت کریں اور انھیں دین و شریعت کے مقتضیات کا پابند بنائیں۔ لفظ امانات میں عہدے بھی شامل ہیں کہ وہ صرف (اہلیت وصلاحیت) کی بنا پر مستحقین کو دئے جائیں۔

اس لحاظ سے قوتِ نافذہ کے جملہ اختیارات و تصرفات مصلحت عامہ اور مفاد عامہ کے تحت ہونے چاہئیں۔ ذاتی اغراض و منادیا کنبہ پروری واقربانوازی وغیرہ کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ قوّت نافذہ کے دل میں اللہ تعالیٰ کی خشیت بھی رہنی چاہیے کہ اس سے خلافِ عدل کوئی کام نہ ہونے پائے جیسا کہ فقہ میں ہے:

---

[1] اسلام کا زرعی نظام ص ۲۹۱۔ [2] ایضاً۔

ویجب علی الامام ان یتق اللّٰہ ویصرف الی کل مستحق قدر حاجتہ من غیر زیادۃ فان قصر فی ذٰلک کان اللّٰہ حسیبا[1]	قوت نافذہ یعنی امام پر واجب ہے کہ وہ اللہ سے ڈرتا رہے اور ہر مستحق کی ضرورت پوری کرے (دوسرے کی حق تلفی کرکے کسی کو ضرورت سے زیادہ نہ دے اگر اس میں کوتاہی کرے گا تو اللہ کے روبرو اس کا حساب ہوگا۔

قوتِ نافذہ مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں ہے

"قوت نافذہ" مصلحت اور مفاد عامہ کا فیصلہ کرنے میں آزاد نہیں" بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس فیصلہ میں شریعت کے نقطۂ نظر کا پورا لحاظ رکھے اور اس کے فیصلہ سے شریعتِ مطہرہ کی خلاف ورزی نہ لازم آئے ورنہ وہ فیصلہ قابل نفاذ نہ ہو سکے گا۔

لم ینفذ امرہ شرعا الا اذا وافقہ فان خالفہ لم ینفذ[2]	اس کا حکم شرعاً جب ہی نافذ ہوگا کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو ورنہ حکم نافذ نہ ہوگا۔

اس اصول کے مطابق کسی کے قبضہ سے اس کی کوئی چیز نکالنا جائز نہیں، جب تک دوسرے کا حق اس میں ثابت نہ ہو یا اس سے ضرر عام اور حقوق عامہ کی پائمالی نہ ہوتی ہو۔ قوتِ نافذہ کو اس قسم کے تصرفات کا بھی اختیار نہیں جس میں ظاہر نظر میں عمومی فائدہ ہو، مگر یہ فائدہ مضرتوں کا سبب بن سکتا ہو، چنانچہ کسی کو ایسی جگہ مسجد تعمیر کرنے کی اجازت یا توسیع کا حکم دینا جس جگہ سے لوگوں کا عام مفاد وابستہ ہو اور کاروبار میں آنے جانے والوں کو تکلیف ہوتی ہو ناجائز ہے۔

[1] الاشباہ والنظائر تصرف الامام علی الرعیۃ الخ۔ [2] ایضاً۔

موقوفہ وغیر موقوفہ مال میں مصلحت کے خلاف اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہو سکتا

اسی طرح موقوفہ مال میں کسی ایسے تصرف کا مجاز نہیں جو مصلحت سے خالی ہو اور جس سے کسی نوع کے نقصان کا اندیشہ ہو۔

تصرف القاضی فیما له فعله فی اموال الیتامیٰ والترکات والاوقاف مقید بالمصلحة فان لم یکن مبنیاً لم یصح[1]	قاضی کے اختیارات وتصرفات یتیموں کے مال، ترکہ اور اوقاف میں مصلحت کے ساتھ مقید ہیں اور اگر وہ مصلحت پر مبنی نہ ہوں گے تو صحیح نہ ہوں گے۔

مصلحت کے معاملہ میں فقہار نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے چنانچہ موقوفہ مال سے مسجد کے لئے فراش مقرر کرنا جائز نہیں کیونکہ ممکن ہے کوئی شخص بلا اجرت اس کام کو انجام دینے کے لئے مل جائے۔ ایسی صورت میں مصلحت کی خلاف ورزی لازم آئے گی اور وقف کا نقصان ہوگا۔ البتہ اگر واقف کی شرط میں اس قسم کے تصرفات داخل ہوں یا مسجد کی صفائی کی اور کوئی صورت نہ ہو سکتی ہو تو یقیناً اجازت ہے اسی طرح واقف کی شرائط کے خلاف وقف کے مال سے نئے نئے وظائف مقرر کرنا جائز نہیں ہے:۔

ان من القضاء الباطل القضاء بخلاف شرط الواقف لان مخالفته کمخالفة النص[2]	واقف کی شرائط کے خلاف حاکم کے فیصلے باطل ہوں گے اس واسطے کہ واقف کی مخالفت نص کی مخالفت کی طرح ہے۔

ہاں ایسے تمام تصرفات کا اختیار ہے جن سے موقوفہ مال میں اضافہ اور ترقی کی صورت نکل سکے یا غلط لوگوں کے خورد برد سے مال محفوظ رہے، ایسی سب صورتیں مصلحت پر مبنی قرار پائیں گی۔

[1] الاشباہ والنظائر تصرف الامام الخ [2] الاشباہ والنظائر ص ۸۹۔

متولی و منتظم میں شرعی عذر پیدا ہو جائیں تو علیحدہ کرنا ضروری ہے

متولی و منتظم میں اگر شرعی عذر پیدا ہو جائے تو اس کا علیحدہ کرنا ضروری ہے مثلاً وقف کا مال اس کی وجہ سے محفوظ نہ ہو انتظام کرنے سے عاجز ہو جائے، فاسق، فاجر ہو، شراب نوشی، چوری اور جوئے وغیرہ کا عادی ہو جائے[1]

خاندانی تولیت اسی وقت تک چل سکتی ہے جب تک خاندان سے کھلی ہوئی خیانت ظاہر نہ ہو۔ خیانت کے ثبوت یا اور کوئی شرعی عذر پیدا ہونے کے بعد حاکم اس کو علیحدہ کرسکتا ہے کیونکہ یہ سارے تصرفات مصلحت پر مبنی اور وقت کو بہتر بنانے کی غرض سے ہوں گے[2]

متولی کے لئے ضروری ہے کہ وہ امانتدار ہو، معتمد ہو، اللہ سے ڈرنے والا ہو، خائن، مسرف، چور اور غیر ذمہ دار نہ ہو، عہدۂ تولیت پر جان دینے والا نہ ہو کیونکہ ایسے شخص سے ذمہ داری کے احساس کی زیادہ توقع نہیں ہوسکتی۔

ولایتِ خاصہ ولایتِ عامہ سے زیادہ قوی ہے

(۱۶) الولایۃ الخاصۃ اقوٰی من الولایۃ العامۃ۔	ولایت خاصہ ولایت عامہ سے زیادہ قوی ہے۔

حکومت کو عمومی حیثیت سے ولایت اور انتظام کا حق حاصل ہے لیکن جن لوگوں کو خصوصی حیثیت سے یہ حق حاصل ہے انھیں حکومت پر ترجیح ہوگی، خواہ وہ لوگ حکومت ہی کی جانب سے مقرر کئے گئے ہوں البتہ جن صورتوں میں انتظام ان کے بس سے باہر ہو جائے یا ان کی نااہلی اور بدانتظامی کا ثبوت فراہم ہو جائے تو حکومت انھیں بے دخل یا اور کوئی مناسب انتظام کرسکتی ہے۔

اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے۔

[1] ردالمحتار ج ۳۔ [2] عالمگیری باب ولایت الوقف۔

لا یملک القاضی التصرف فی مال الیتیم مع وجود وصیہ ولو کان منصوبہ۔	وصی کے ہوتے ہوئے قاضی (حاکم) یتیم کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، اگرچہ یہ لوگ اسی کے مقرر کئے ہوں۔

اسی طرح :۔

ان القاضی لا یملک عزل القیم علی الوقف من جہۃ الواقف الا عند ظہور الخیانۃ منہ۔	وقف کا نگران جو وقف کرنے والے کی جانب سے مقرر کیا گیا ہو، حاکم اس کو علیحدہ نہیں کر سکتا۔ مگر خیانت کی صورت میں کر سکتا ہے۔

اور :۔

لا یملک القاضی التصرف فی مال الوقف مع وجود ناظرہ ولو من قبلہ [۱]	ناظر وقف کے ہوتے ہوئے حاکم وقف کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا اگرچہ ناظر حاکم کی جانب سے مقرر کیا گیا ہو۔

ان کے علاوہ اور بہت سے مسائل اس کلیہ سے نکالے گئے ہیں مثلاً :۔

(۱) ولی کی موجودگی میں حاکم یتیم اور یتیمہ کا نکاح نہیں کر سکتا۔

(۲) مقتول کے ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص (جان کے بدلے جان) لے، صلح کر لے یا معاف کر دے لیکن حاکم کو معافی دینے کا اختیار نہیں ہے۔

(۳) حکومت کو اسی وقت ولایتِ نکاح حاصل ہو گی جبکہ ولی موجود نہ ہو یا ولی کی خیانت ثابت ہو جائے (یعنی وہ مال وجائداد کی طمع میں لڑکے اور لڑکیوں کا مفاد نظر انداز کر کے غیر مناسب جگہ شادی کرنے کے لئے آمادہ ہوں)، تو بیشک ایسی صورت میں ولی کی ولایت باطل ہو جائے گی۔

ولایت کے درجے اور مراتب ہیں مثلاً :۔

---

[۱] الاشباہ والنظائر الولایۃ الخاصہ۔

(۱) باپ اور دادا کو مال اور نکاح دونوں کی ولایت حاصل ہے۔ اگر یہ دونوں اپنے کو اس حق سے معزول کرنا چاہیں جب بھی معزول نہ ہوں گے۔

(۲) والدہ اور بیٹے پوتے، بھائی، بھتیجے، چچا، چچیرے بھائی، پھوپھی، نواسے، نانا، نانی، بھانجے وغیرہ کو نکاح کی ولایت حاصل ہے مگر مال کی ولایت حاصل نہیں۔

(۳) وصی اجنبی یا منتظم اجنبی کو صرف مال کی ولایت ہو گی نکاح کی نہ ہو گی۔

کام مقاصد کے لحاظ سے دیکھے جاتے ہیں

(۱۷) الامور بمقاصدھا۔ کاموں کا اعتبار ان کے مقاصد کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

فقہا نے اس اصول سے حسب ذیل قسم کے مسائل نکالے ہیں:۔

(۱) انگور وغیرہ کا شیرہ شراب کے لئے نہ ہو بلکہ تجارت اور سرکہ بنانے کے لئے ہو تو جائز ہے کسی سے تین دن تک قطع تعلق جائز نہیں لیکن اگر مقصود قطع تعلق نہ ہو تو تین دن سے زیادہ میں حرج نہیں۔

(۳) شوہر کے علاوہ اور کسی کے لئے عورت کو تین دن سے زیادہ سوگ کرنا جائز نہیں لیکن اگر سوگ مقصود نہ ہو تو ترک زینت (سوگ کی شکل) وغیرہ تین دن سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔

(۴) اگر دشمن میدانِ جنگ میں مسلمانوں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو مسلمانوں کے سامنے کر دیں، جوابی حملہ میں اگر ان کا مارنا مقصود نہ ہو بلکہ دشمن تک پہونچنا مقصود ہو اس کے علاوہ اور کوئی شکل موجود نہ ہو تو مسلمانوں پر حملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

(۵) اگر قرآن حکیم کی کوئی آیت نماز میں کسی شخص کے جواب میں تلاوت کی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی اسی طرح نماز میں کوئی خوشی کی بات سن کر "الحمد للہ" کہا یا ناگوار سی کی بات سن کر لاحول ولا قوۃ الا باللہ کہا یا موت کی خبر پر "انا للہ وانا الیہ راجعون" کہا تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ ان تمام صورتوں میں مقصود بدل جاتا ہے۔

(۶) جو کلمات کفر تک پہنچانے والے ہیں ان کے استعمال پر کفر کا حکم لگانے میں مقصد پر نظر ہونی چاہئیے۔

(۷) معمول کے مطابق محض خواہش نفس کی خاطر شکم سیری سے زیادہ کھانا حرام ہے لیکن روزہ رکھنے کے قصد سے یا میزبان کی خاطر سے جائز ہے۔

(۸) جس صندوق یا گٹھری میں قرآن حکیم رکھا ہوا ہو اگر اس کی حفاظت اور توہین سے بچانے کی غرض سے اس پر بیٹھ جائے تو کوئی حرج نہیں ورنہ عام حالات میں ناجائز ہے۔

یقین شک سے نہیں زائل ہوتا

(۱۸) الیقین لا یزول بالشك۔ — یقین شک سے نہیں زائل ہوتا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا وجد احدکم فی بطنه	جب کسی کے پیٹ میں قراقر ہو اور یہ
فاشکل علیه اخرج منه	پتہ نہ چل سکے کہ وضو و نماز کی توڑنے
شیٔ ام لا فلا یخرجن من	والی کوئی چیز پائی گئی ہے یا نہیں تو جب
من المسجد حتی یسمع صوتا	تک یقین نہ ہو جائے اس پر عمل نہ کرے
او یجد ریحا[1]	اور بدستور وضو و نماز پر قائم رہے۔

کیونکہ پہلے کی حالت پر یقین ہے اور درمیان میں پیش آنے والی حالت میں تذبذب اور شک ہے۔ اس بنا پر یقینی حالت کو شک کی وجہ سے ختم کرنے کا حکم نہیں ہے۔

لان الشك الطاری لا یرفع	بعد میں پیش آنے والا شک پہلے کے
حکم الیقین السابق۔	یقین کے حکم کو نہیں ختم کرتا۔

مثلاً جس ناپاک کپڑے میں نجاست کا پتہ نہ چل سکے کہ کس جگہ نجاست لگی ہوئی ہے اور پورا کپڑا دھونا دشوار ہو تو ایسی حالت میں اندازہ سے جس جگہ نجاست کا زیادہ رجحان پایا جائے

[1] مسلم شریف۔

وہ جگہ دھولی جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا اس لئے کہ اصل طہارت ہے، نجاست درمیانی عارض ہے۔ جب ایک جگہ اندازہ سے دھولیا تو اصل حکم طہارت کا اپنی جگہ بدستور قائم ہو جائے گا لیکن احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے۔ فقہاء نے کئی مسائل کو مذکورہ اصول سے مستثنیٰ قرار دیا ہے جن کی تفصیل کتب فقہ میں ملے گی۔

اس کے قریب یہ اصول بھی ہے:

جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے

(۱۹) الاصل بقاء ما کان علیٰ ما کان۔ جو حالت پہلے تھی اسی کو باقی رہنے دینا اصل ہے۔

مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہے لیکن غیر طہارت میں شک ہے تو طاہر مانا جائے گا، اسی طرح غیر طہارت کا یقین ہے اور طہارت میں شک ہے تو وہ غیر طاہر ہو گا کیونکہ اصل پہلے کی حالت ہے اسی کو حتی الامکان باقی رکھا جائیگا

اس اصول پر راستہ کی مٹی اور کیچڑ وغیرہ کی طہارت کا حکم ہو گا جب تک کہ اس کے خلاف دلیل یا رجحان کا غلبہ نہ ہو۔

نیز آخری رات میں اس لئے سحری کھائی کہ صبح صادق کے طلوع ہونے میں شک تھا تو روزہ صحیح ہو گا کیونکہ اصل ماقبل کی حالت (رات) کا باقی رہنا ہے لیکن افضل یہ ہے کہ ایسی حالت میں سحری نہ کھائے خصوصاً جب کہ ابر ہو یا چاندنی رات کی وجہ سے پتہ نہ چل سکے۔ اس کے برخلاف اگر آفتاب کے غروب ہونے میں شک ہو تو افطار کا حکم نہ ہو گا کہ اس صورت میں اصل دن کا باقی رہنا ہے۔

کسی کام کے کرنے نہ کرنے میں شک ہو تو نہ کرنا اصل ہو گا

(۲۰) من شك فعل شيئاً ام لا فالاصل انه لم يفعل۔ — جس کو کسی عمل کے کرنے اور نہ کرنے میں شک ہو تو اصل نہ کرنا مانا جائے گا۔

اسی طرح:-

من تيقن الفعل وشك في القليل — اگر کسی عمل کے کرنے کا تو یقین ہو لیکن

والکثیر فالعمل علی القلیل۔ اس کی کمی اور بیشی میں شک ہو تو کمی پر عمل کیا جائے گا۔

پہلی صورت میں نہ کرنے کا یقین ہے اور دوسری صورت میں اقل (کمی) کا یقین ہے اور یقین شک سے نہیں زائل ہوتا جیسا کہ فقہ میں ہے:۔

ما ثبت بیقین لا یرتفع الا بالیقین۔ جو بات یقین سے ثابت ہو اس کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے۔

یقین سے مراد اس جگہ ظن غالب ہے۔ والمراد بہ غالب الظن[1]۔ ظن صواب (درستی) کی جانب رجحان کو کہتے ہیں۔ والظن ترجیح جہۃ الصواب۔ شک میں دونوں جانب برابر ہوتے ہیں، الشك تساوی الطرفین۔ وہم خطا کی جانب رجحان کو کہتے ہیں والوھم رجحان جہۃ الخطاء فقہاء کے نزدیک جب ظن غالب نہ ہو تو شک بھی یقین کے درجہ میں شمار ہوگا[2]۔

(۱) مثلاً جس شخص کو طلاق دینے اور نہ دینے میں شک ہو تو طلاق نہ ہوگی اور اگر عدد میں شک ہو کہ دو طلاقیں دی ہیں یا تین تو اقل دو سمجھی جائیں گی۔

(۲) نماز کے پڑھنے نہ پڑھنے میں شک ہو تو دوبارہ پڑھنے کا حکم ہوگا اور اگر رکعت کی تعداد میں شک ہو تو دونوں میں کم تعداد صحیح سمجھی جائے گی۔

(۳) امام اور مقتدی کے درمیان رکعتوں کی تعداد میں اختلاف ہوا اور امام کو اپنی بات پر یقین ہے تو اس پر نماز لوٹانا ضروری نہیں ہے اور اگر یقین نہیں ہے تو لوٹانا ضروری ہے۔

(۴) نماز ظہر کی نیت کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت میں شک ہوا کہ وہ عصر کی نماز پڑھ رہا ہے، تیسری میں شک ہوا کہ نفل پڑھ رہا ہے، چوتھی میں شک ہوا کہ ظہر ہی کی نماز ہے تو اس صورت میں شک کا اعتبار نہ ہوگا اور ظہر کی نماز ہو جائے گی۔

---

[1] الاشباہ والنظائر من شک ھل فعل الخ ص ۴۴۔ [2] ایضاً۔

اقل اور اکثر کے اس اصول سے ذیل کی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، جو عموماً وہی ہیں جن کا دوسروں کے حق سے تعلق ہے۔ مثلاً:

(۱) ایک شخص کے پاس کئی قسم کا مال موجود ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہیئے، مگر یہ شک ہوا کہ کُل کی زکوٰۃ واجب ہے، یا بعض کی، تو کل کی ادا کرنی واجب ہوگی۔

(۲) اسی طرح طلاق اور وفات کی عدت میں شک ہوا تو اکثر کا اعتبار ہوگا، جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ گذارنی پڑے گی۔

بعض معاملات میں عدم اصل ہے

(۲۲) الاصل العدم۔ اصل عدم ہے۔

(۱) مثلاً دو شرکار کے درمیان نفع میں یا نفع کی مقدار میں اختلاف ہوا تو اس شخص کی بات کو ترجیح ہوگی جس نے نفع نہ ملنے یا کم ملنے کا اقرار کیا ہے کیونکہ اصل عدم ہے، البتہ اگر فریق مخالف کے پاس قوی ثبوت ہے تو اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔

(۲) بیوی نے شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کیا اور شوہر نے اس کی ادائیگی کا اقرار کیا یا قرضدار نے قرض کی ادائیگی کا اقرار کیا اور قرضخواہ نے انکار کیا تو عورت اور قرضخواہ کا قول قابل اعتبار ہوگا، کیونکہ اصل عدم ہے اور عدم کے مدعی یہ دونوں ہیں (اس کے خلاف ثبوت کی صورت میں فیصلہ کی نوعیت بدل جائے گی)۔

یہ اصول ہر جگہ کے لئے عام نہیں ہے بلکہ جہاں کہیں عارضی صفات پائی جاتی ہوں اور صورت عارضی سے متعلق ہو وہاں کے لئے ہے، جیسے "نفع" اور نان نفقہ وغیرہ۔

بعض میں وجود اصل ہے۔

(۲۳) الاصل الوجود۔ اصل وجود ہے۔

مثلاً کسی جانور کو جوان سمجھ کر خریدا پھر بیچنے والے اور خریدنے والے میں اختلاف ہوا تو بیچنے والے کا قول معتبر ہوگا کیونکہ جوانی صفات اصلیہ میں سے ہے، لیکن اگر صریح دلیل

سے اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو خریدنے والے کی بات کا اعتبار ہو گا۔

(۲۳) الاصل اضافۃ الحادث الی اقرب اوقاتہ۔ — حادثہ (پیش آنے والی شے) کی نسبت قریب وقت کی طرف ہو گی۔

(۱) مثلاً مطلقہ عورت کا دعویٰ ہے کہ مجھے خاوند نے مرض الموت میں طلاق دی تھی اس لئے وراثت میں میرا حق ہے اور ورثاء نے کہا کہ مرض سے پہلے طلاق دی جا چکی تھی اس لئے وراثت میں حق نہیں تو اس اصول کے مطابق عورت کے قول کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ قریب وقت ہے

(۲) ایک کپڑے میں نجاست لگی ہوئی تھی اور وہ نماز پڑھ رہا تھا تو قریب وقت کی طرف نجاست کی نسبت ہو گی اور صرف آخری نماز کو لوٹانا پڑے گا۔

(۳) کنویں سے مری ہوئی چوہیا نکلی اور یہ نہیں معلوم کہ کب گری ہے تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اس اصول پر عمل کرتے ہوئے جب سے کنویں کی ناپاکی کا حال معلوم ہوا ہے اسی وقت سے ناپاک کہتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ تین رات کی نماز لوٹانا ضروری قرار دیتے ہیں، مگر بہت سی جزئیات میں دوسری دلیل کی بنا پر اس اصول کے خلاف بھی عمل ہوتا ہے جن کی تفصیل فقہ میں ہے۔

<u>اشیا میں اصل اباحت ہے</u>

(۲۴) الاصل فی الاشیاء الاباحۃ۔ — اشیا میں اصل اباحت ہے۔

اس اصول کا تعلق صرف ان امور سے ہے جن کے بارہ میں شریعت میں کوئی وضاحت نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:۔

الحلال بیّن والحرام بیّن وبینھما امور مشتبہات[۱] — حلال کا حکم ظاہر ہے اور حرام کا حکم ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان کچھ امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں (جن کا حکم ظاہر نہیں ہے)۔

---

[۱] بخاری۔

اس لئے جن امور کے بارہ میں حلال اور حرام کی تصریح موجود ہے ان میں اشتباہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ جن کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ موجود نہ ہو اور قوی دلیل کی بنا پر کسی ایک سمت کو ترجیح نہ حاصل ہو سکے، ایسی صورت میں مذکورہ اصول سے کام لے کر اس کی اباحت کا حکم دیں گے جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں:۔

و یستخرج علیھا ما اشکل حالہ[1]	اس اصول سے وہی صورتیں نکالی جائیں گی جن کا حال مشتبہ ہو۔

اس اصول کے استعمال میں فقہائے نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے، حتیٰ کہ بعض سے منقول ہے:۔

الاصل فی الاشیاء التحریم	اشیا میں اصل حرمت ہے۔

لیکن ابو بکرؒ جصاص نے نہایت وضاحت سے کہا:۔

ان الاشیاء علی الاباحۃ مما لا یحظرہ العقل فلا یحرم شئ الا ما قام دلیلہ[2]	جن چیزوں سے عقل نہ روکے وہ سب مباح ہیں البتہ جن کی حرمت پر دلیل قائم ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بہر حال اس اصول سے کام لینے کے لئے بڑی دقیقہ رسی اور وسعت معلومات کی ضرورت ہے

عورت کے معاملہ میں اصل حرمت ہے

اصل فی الابضاع التحریم۔	عورت کے معاملہ اصل حرمت ہے۔

حلت محض ضروت کی بنا پر ہے، اس لئے ضرورت ہی کے لحاظ سے اس میں وسعت و تنگی ہے۔ انسان کی نفسیاتی، معاشی اور سماجی زندگی کبھی وسعت سے کام لینے پر مجبور کرتی ہے، اور کبھی اس کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ حالات کا تقاضا یکساں نہیں ہوتا، اس بنا پر شریعت نے اصل (حرمت) کا لحاظ رکھتے ہوئے ضرورتا رفع کرنے کے لئے نکاح کی اجازت دی

---

[1] الاشباہ والنظائر الاصل فی الاشیاء الخ۔ [2] الاحکام القرآن ج اص ۳۰۔

اور عدل (زندگی میں اعتدال) کی شرط کے ساتھ چار تک کی گنجائش رکھی اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کی ہدایت ہے۔

مذکورہ اصول کی چند جزئیات یہ ہیں:۔

(۱) عورت کے معاملہ میں اگر حلت اور حرمت میں اختلاف کی صورت پیدا ہو اور کسی دلیل سے ایک جانب کو ترجیح نہ ہو سکتی ہو تو حرمت کو غلبہ ہوگا۔

(۲) کسی شخص کے پاس کئی بیویاں تھیں، ان میں سے ایک کو طلاق دے دی اور یاد نہ رہا کہ کس کو طلاق دی ہے تو کسی کو بیوی بنانا جائز نہیں کیونکہ ہر ایک کے بارے میں شبہ موجود ہے۔

(۳) کسی شخص نے ایک کے علاوہ سب بیویوں کو طلاق دے دی لیکن جب تک اس ایک کی تعیین نہ ہو کسی کو بھی بیوی بنانا جائز نہیں۔

سبب حرمت کے مسئلہ میں یقین کا اعتبار ہوگا شک کا نہ ہوگا۔ مثلاً دودھ پلانے سے حرمت پیدا ہو جاتی ہے لیکن جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ پیٹ میں دودھ پہنچ گیا ہے صرف چھاتی بچّہ کے منہ میں رکھ دینے سے حرمت نہ ثابت ہوگی۔ کیونکہ بسا اوقات عورتیں بچّہ کو بہلانے کے لئے ایسا کرتی ہیں اور دودھ نہیں موجود ہوتا۔

(۱) اگر اس بات کی شہرت ہو جائے کہ فلاں عورت نے فلاں بچّی کو دودھ پلایا ہے اور عورت کہے کہ اس زمانہ میں میرے دودھ موجود ہی نہ تھا صرف بہلانے کے لئے میں منہ میں چھاتی رکھ دیتی تھی تو عورت کی بات کا اعتبار ہوگا اور اس کے نسبی لڑکے کے ساتھ اس کی لڑکی (اگر لڑکی ہے) کا نکاح جائز ہوگا۔

(۲) جن دو لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان دودھ کے رشتہ کا شبہ ہو، یقین نہ ہو اور کوئی گواہ بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا نکاح آپس میں جائز ہے۔

فقہائے نزدیک عورت کے معاملہ میں اصل حرمت اور ممانعت ہے لیکن حلت کے ثبوت میں وہ ایک گواہ کو کافی قرار دیتے ہیں۔

ان البضع وان کان الاصل	شرمگاہ میں اصل ممانعت ہے لیکن ایک
فیہ الحظر یقبل فی حلہ	شخص کی خبر سے حلت ثابت ہو جائے گی۔
خبر الواحد[1]	

حدود شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں

۲۶ الحدود تندرئ	حدیں (مقررہ سزائیں) شبہ کی وجہ
بالشبہات۔	سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ادرءوا الحدود والقتل عن	مقررہ سزاؤں اور قتل سے جہاں تک
عباد اللہ ما استطعتم[2]	ہو سکے اللہ کے بندوں کو بچاؤ۔

ایک اور روایت میں ہے:۔

ادرؤا الحدود عن المسلمین	جہاں تک ہو سکے مسلمانوں کو مقررہ
ما استطعتم فان وجدتم	سزاؤں سے بچاؤ اگر گنجایش نکل سکتی ہو
للمسلم مخرجاً فخلوا	(یعنی پورا ثبوت نہیں ملتا تو چھوڑ دو)
سبیلہ فان الامام ان یخطئ	اس لئے کہ حاکم کا معافی میں غلطی کر کے
فی العفو خیر من ان یخطئ	اللہ کے دربار میں حاضر ہونا، سزا میں
فی العقوبۃ[3]	غلطی کر کے حاضر ہونے سے کہیں بہتر ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ ان حدیثوں کا محل وہی صورتیں ہیں جن میں جرم کے ثبوت میں شبہ پایا جائے پھر "حدود" شریعت میں ایک اصطلاحی لفظ ہے جو انھیں سزاؤں کے لئے مخصوص ہے جن کی مقدار شارع کی جانب سے مقرر ہے۔ ورنہ جن صورتوں میں شبہ کی گنجایش نہ ہوگی اور قاعدہ کے مطابق ثبوت موجود ہوگا وہ سزائیں حدود سے نیچے

---

[1] الاشباہ والنظائر الاصل فی شیئ الاباحۃ۔ [2] طبرانی۔ [3] ترمذی کتاب الحدود۔

درجہ (تعزیر) کے ذیل میں آنے والی ہوں گی وہ اس کلیہ سے مستثنیٰ اور مذکورہ بالا حدیثوں میں داخل نہ ہوں گی۔ بسااوقات امن وامان برقرار رکھنے یا اور کسی مفاد ومصلحت عامہ کے پیش نظر تنبیہہ وسرزنش کے طور پر مختلف قسم کی سزائیں دینے پر حکومت مجبور ہوتی ہے۔ اگر انھیں بھی مذکورہ بالا کلیہ میں داخل کیا جائے گا تو نظام درہم برہم ہو جائے گا اور اخلاق وکردار پر مؤاخذہ کی کوئی شکل نہ باقی رہے گی۔ اس بنا پر احتیاط کے باوجود اس میں وسعت سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

فقہائنے شبہ کی یہ تعریف کی ہے:۔

شبہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

والشبھۃ مایشبہ الثابت ولیس بثابت۔	شبہ وہ ہے جو ثابت کے مشابہ ہو لیکن حقیقتاً ثابت نہ ہو۔

شبہ کی دو قسمیں ہیں:۔

(۱) شبہ فعل اور

(۲) شبہ محل۔

(۱) شبہ فعل ان صورتوں میں پایا جاتا ہے جن میں حلت اور حرمت کے بارے میں شبہ ہو مثلاً مطلقہ یا مخلوعہ (خلع کی ہوئی) عورت کے پاس یہ جان کر گیا کہ عدت میں اس کے ساتھ جماع حلال ہے تو ایسی صورت میں بدکاری کی مقررہ سزا نہ دی جائے گی۔

(۲) شبہ محل کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو کنایہ واشارہ سے طلاق دی اور طلاق ہو گئی لیکن شوہر یہ سمجھ کر کہ طلاق نہیں ہوئی اور بیوی مجھ پر حرام نہ ہوئی اس کے پاس گیا تو اس میں بھی مقررہ سزا نہ دی جائے گی۔

(۳) ایک صورت شبہ عقد کی بھی ہے کہ کسی عورت سے نکاح کیا لیکن شرعی حیثیت سے نکاح منعقد نہیں ہوا۔ مثلاً گواہ نہ تھے یا وہ عورت اس کیلئے حلال نہ تھی تو ایسی صورت میں اگر نکاح

کرنے والا اس یقین کی بنا پر اس کے پاس گیا کہ عورت اس کے لئے حلال ہو گئی اور نکاح درست ہو گیا تو بھی مقررہ سزا نہ دی جائے گی اور اگر حرام سمجھنے کے باوجود ایسا کرتا ہے تو سزا دی جائے گی۔

چونکہ "حدود" شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اس بنا پر ان کے ثبوت کے لئے شریعت نے ایسا اونچا معیار مقرر کیا ہے جو یقین کا فائدہ دے سکے۔ چنانچہ عورتوں کی شہادت اس معاملہ میں قابل قبول نہیں۔ ایک حاکم کی تحریر دوسرے کے لئے حجت نہیں۔ گواہی در گواہی کی بھی صورت جائز نہیں۔ غرض شریعت نے جو معیار مقرر کر دیا ہے ثبوت کے لئے اس کی پابندی ضروری ہے۔

قصاص (جان کے بدلہ جان) کا معاملہ حدود جیسا ہے۔

فقہاء کہتے ہیں:۔

قصاص بھی شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے

(۲۸) القصاص کالحدود فی الدفع بالشبهة فلا یثبت الا بما تثبت به الحدود[1]	قصاص حدود کے مثل ہے جس طرح وہ شبہ سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح یہ بھی ختم ہو جاتا ہے اس کا ثبوت بھی اسی طرح ہوتا ہے جس طرح حدود کا ثبوت ہوتا ہے۔

(۱) مثلاً کسی شخص کو سوتے میں قتل کر دیا گیا اور قاتل نے کہا کہ مردہ ہونے کی حالت میں اس کو ذبح کیا ہے تو قصاص نہ ہو گا بلکہ "دیت" خون کی قیمت ورثا کو دینی پڑے گی۔

(۲) قصاص کا حکم سننے کے بعد قاتل پاگل ہو گیا تو اس کو قتل نہ کیا جائے گا بلکہ خون کی قیمت ہی دینی ہو گی۔

(۳) کسی نے کسی سے کہا کہ تو مجھے قتل کر دے اور اس نے قتل کر دیا تو اس صورت میں

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۹۳۔

بھی قصاص نہ واجب ہو گا لیکن قاتل مجرم قرار پائے گا۔

فقہائے نے سات مسائل میں قصاص کو حدود کی طرح نہیں تسلیم کیا۔

(۱) مثلاً حدود معاف نہیں کی جاسکتیں بلکہ ثبوت کے بعد حد کا اجرا ضروری ہو گا لیکن اگر قصاص میں خود مقتول کے ورثا معاف کر دیں تو یہ معافی درست ہو گی۔

(۲) حکومت اپنے علم کی بنا پر قصاص کا فیصلہ تو کر سکتی ہے لیکن حدود کا فیصلہ اس طرح کرنا جائز نہیں۔

(۳) حدود میں وراثت نہیں چلتی کہ ورثا دعوے دار بن کر حد جاری کرائیں لیکن قصاص کے دعویدار ورثا ہی ہوتے ہیں کیونکہ مقتول موجود نہیں ہوتا۔

(۴) قتل کا معاملہ زیادہ مدت گزر جانے کے بعد بھی ختم نہیں ہوتا۔ لیکن حدود میں معاملہ پرانا ہونے سے ختم ہو جاتا ہے مگر حد قذف (تہمت لگانے کی سزا) کا مطالبہ مدت گزرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

(۵) قصاص گونگے کے اشارہ اور لکھ دینے سے ثابت ہو جاتا ہے حدود اس طرح نہیں ثابت ہوتے۔

(۶) حدود میں کسی قسم کی سفارش نہیں قبول کی جاتی لیکن قصاص میں ورثا اگر معاف کر دیں تو معاف ہو جائے گا۔

(۷) حدود (تہمت کی سزا کے علاوہ) کا معاملہ دعویٰ پر موقوف نہیں، قصاص دعویٰ پر موقوف ہے۔

تعزیر شبہ سے نہیں ساقط ہوتی

(۲۸) التعزیر یثبت مع الشبهة تعزیر شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے۔

وہ سزائیں جو نظم و نسق قائم رکھنے کے لئے سیاستہً دی جاتی ہیں یا اخلاق و کردار درست کرنے کے لئے اصلاحاً دی جاتی ہیں، ان کی مقدار حدود سے کم ہوتی ہیں وہ سب

تعزیر میں داخل ہوں گی۔ ان کے ثبوت کے لئے فقہائے نے یہ اصول مقرر کئے ہیں:۔

یثبت بما یثبت به المال۔	جن طریقوں سے مال کا ثبوت ہوتا ہے ان ہی طریقوں سے تعزیر کا ثبوت بھی ہوگا۔

پھر آگے کہتے ہیں :۔

والکفارات تثبت معها ایضاً کفارے بھی شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں۔

البتہ رمضان کے روزوں کا کفارہ اس اصول سے مستثنیٰ ہے کہ وہ شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہے جس طرح نسیان اور خطا سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔

جب ایک جنس کے دو معاملوں کا مقصود ایک ہو تو ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گا

(۲۹) اذا اجتمع امران من جنس واحد و لم یختلف مقصودهما دخل احدهما فی الاخر غالباً۔	جب دو معاملے ایک ہی جنس کے جمع ہو جائیں اور مقصود دونوں کا ایک ہو تو اکثر ایک کو دوسرے میں داخل ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

(۱) غسل کو واجب کرنے والی دو چیزیں پائی جائیں تو ایک غسل کافی ہوگا۔

(۲) مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنت مؤکدہ اور فرض جو بھی پڑھے گا تحیۃ المسجد کی نماز اس میں داخل ہو گی۔

(۳) نماز میں کئی مرتبہ سہو ہو گیا جس سے سجدۂ سہو واجب لازم آتا ہے تو ایک مرتبہ سجدۂ سہو کر لینا سب کے لئے کافی ہوگا۔

(۴) ایک ہی حرام کا کئی مرتبہ ارتکاب کیا تو ایک حد سب کے لئے کافی ہو گی، لیکن اگر حد جاری ہونے کے بعد دوبارہ پھر اسی جرم کا ارتکاب کیا تو دوبارہ حد جاری ہو گی۔

(۵) مختلف قسم کے جرم کئے تو ہر ایک کی علیٰحدہ علیٰحدہ حد جاری کی جائے گی کیونکہ جنس بدل گئی ہے۔

(۶) کسی عورت کے پاس گیا اور پھر اس کو قتل کر دیا تو بدکاری کی حد جاری ہوگی اور قتل کی وجہ سے (دیت) خون کی قیمت دینی پڑے گی۔

فائدہ ضمان کے بدلہ ہے

(۳۰) الخراج بالضمان۔ فائدہ ضمان کے بدلہ ہے۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بھی ہے جو مختلف طریق سے مروی ہے[1]،

"خراج" کی تعریف یہ ہے:۔

کل ماخرج من شئ فھو خراجہ فخراج الشجر ثمرہ وخراج الحیوان درہ ونسلہ[2]۔ ہر وہ فائدہ جو کسی شے سے حاصل ہو وہ اس کا خراج (فائدہ) ہے۔ درخت کا خراج اس کا پھل ہے، جانوروں کا خراج دودھ اور نسل ہے وغیرہ

مطلب یہ ہے کہ منافع کا مستحق وہ ہوگا جو شے کا ضامن اور مالک ہوگا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہونے کے بعد خریدار نے مبیع (خریدی ہوئی شے) پر قبضہ کر لیا اور اس کے ذریعہ کچھ آمدنی بھی ہوگئی یا اور کوئی فائدہ حاصل ہوا پھر کسی سابقہ عیب کی وجہ سے وہ شے واپس کرنی پڑی تو اس فائدہ اور آمدنی کا مالک خریدار ہوگا کیونکہ جس وقت یہ نفع حاصل ہوا وہ شے کا مالک تھا اور شے اس کے ضمان میں تھی، البتہ اس نفع کے لئے یہ ضروری ہے کہ اصل شے سے جدا ہوا ور اس سے پیدا نہ ہوا ہو (جیسا کہ حمل کی صورت میں بچہ ہوتا ہے) ورنہ اصل قیمت میں داخل قرار پائے گا اور شے کی واپسی کے ساتھ اس نفع کا واپس کرنا بھی ضروری ہوگا۔

جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے

(۳۱) ماحرم اخذہ حرم اعطائہ جس کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے۔

جیسے سود، کہانت کی اجرت اور رشوت وغیرہ، چند صورتیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں:۔

---

[1] ابوداؤد، ترمذی وغیرہ۔ [2] الاشباہ، الخراج بالضمان ص ۱۱۰۔

(۱) اگر فاقہ کی نوبت ہو اور سودی قرض لینے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہو تو بقدر ضرورت سود پر قرض لینا جائز ہے۔

(۲) اگر جان اور مال کے تلف کا قوی اندیشہ ہے تو رشوت دے کر جان و مال بچا لینا جائز ہے۔

(۳) بلا قصور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں تو رشوت دے کر گلو خلاصی جائز ہے۔

(۴) مال کا منتظم اور وصی، مال کو غصب (چھیننا) اور ظالمانہ قبضہ سے بچانے کے لئے رشوت دے سکتا ہے لیکن ان تمام صورتوں میں رشوت لینے کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔

اس کے قریب یہ اصول ہے۔

جس فعل کا کرنا حرام ہے اس کا دوسرے سے مطالبہ بھی حرام ہے:

(۳۲) ماحرم فعلہ حرم طلبہ۔	جس فعل کا کرنا حرام ہے دوسرے سے اس کا مطالبہ بھی حرام ہے۔

درج ذیل قسم کی صورتیں جائز ہیں:

(۱) کسی شخص پر قرض وغیرہ کا دعوٰی ہے لیکن فریق مقابل اس کا انکار کرتا ہے تو اس سے حلف لینا جائز ہے۔

(۲) جزیہ (جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ) کا مطالبہ غیر مسلم سے جائز ہے حالانکہ مسلم ہونے کی وجہ سے خود نہیں ادا کرتا۔

جس نے کسی معاملہ میں وقت سے پہلے جلد بازی کی اس کو محرومی کی سزا دی جائے

(۳۳) من استعجل الشئ قبل اوانہ عوقب بحرمانہ۔	جس شخص نے وقت سے پہلے کسی چیز کے حصول میں جلدی کی اس کو اس سے محرومی کی سزا دی جائے گی۔

قاتل وراثت سے اسی بنا پر محروم ہوتا ہے۔

جس نے وقت کے بعد مؤخر کیا تو حکم میں غور کرنا چاہیئے

(۳۴) من اخر الشئ بعد اوانہ فلیتامل فی الحکم۔

جس شخص نے وقت کے بعد کسی چیز کو مؤخر کیا تو حکم (فیصلہ) میں غور و فکر کرنا چاہئے۔

مثلاً کسی شخص نے مرض الموت میں وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو وہ ترکہ سے محروم نہ ہوگی بلکہ اس کو جو حصہ ملتا ہے اس کی وہ مستحق ہوگی۔ فقہاء نے بعض صورتوں میں اس اصول کی خلاف ورزی کی اجازت دی ہے لیکن موقع ومحل کے لحاظ سے ہر جگہ اجازت کی گنجائش نہیں۔ مثلاً روزہ نہ رکھنے کی غرض سے کوئی شخص صبح صادق سے پہلے دوا پی کر صبح کے وقت بیمار بن گیا یا زکوٰۃ نہ دینے کی غرض سے سال پورا ہونے سے پہلے مال بیچ ڈالا یا ہبہ وغیرہ کر کے اس کی نوعیت بدل دی تو یہ تمام صورتیں ناپسندیدہ ہیں ورنہ دین ایک کھلونا بن کر رہ جائے گا۔

اس گمان کا اعتبار نہیں جس کی خطا ظاہر ہو

(۳۵) لا عبرۃ بالظن البیّن خطائہ۔

اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جس کا غلط ہونا ظاہر ہو۔

(۱) جس شخص کی عشاء کی نماز فوت ہوگئی تھی اس نے اس گمان پر فجر کی نماز ادا کرلی کہ وقت میں دونوں نمازوں کی گنجائش نہیں مگر بعد میں پتہ چلا کہ وقت میں گنجائش تھی تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر دونوں نمازوں کی اب بھی گنجائش باقی ہے تو پہلے عشاء پھر فجر کی نماز ادا کرنی چاہیئے اور اگر دونوں کی گنجائش نہیں رہ گئی تو فجر کی نماز دوبارہ پڑھے۔

یہ مسئلہ اس شخص کے لئے ہے جو صاحب ترتیب ہو یعنی نماز فرض ہونے کے بعد سے مسلسل پانچ نمازیں اس کی نہ قضا ہوئی ہوں اور اگر قضا ہوگئی ہوں تو ادا کرلیا ہو۔

(۲) پانی کو ناپاک سمجھ کر اس سے وضو کرلیا، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ پاک تھا تو وضو جائز ہوگا۔

(۳) کسی شخص کو اس گمان پر زکوٰۃ دیدی گئی کہ وہ مستحق نہیں ہے بعد میں معلوم ہوا کہ مستحق

تھا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔

کئی صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ ہیں مثلاً:

(۱) کسی شخص کو زکوٰۃ کا مستحق سمجھ کر زکوٰۃ دے دی پھر معلوم ہوا کہ وہ مالدار تھا یا اس کا بیٹا تھا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ نہ ادا ہو گی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا ہو جائے گی۔

(۲) کپڑے کو ناپاک سمجھ کر اس میں نماز پڑھ لی بعد میں معلوم ہوا کہ پاک تھا تو دوبارہ نماز ادا کرے۔

(۳) بے وضو نماز پڑھ لی، بعد میں خیال ہوا کہ باوضو تھا تو نماز دوبارہ پڑھے۔

(۴) وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ وقت ہو گیا تھا تو دوبارہ نماز پڑھے وغیرہ۔

فقہائے نزدیک مسائل کے استنباط میں صرف ایک ہی حیثیت نہیں دیکھی جاتی بلکہ اس کی تمام حیثیات پر نظر رکھنی چاہیے۔ بسا اوقات ایک حیثیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری کئی حیثیتیں اس کے خلاف تقاضا کرتی ہیں۔ ایسی حالت میں غلبہ کا اعتبار کر کے حکم صادر کرتے ہیں۔

جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض حصہ کا ذکر کل کے ذکر کے مثل ہے

(۳۶) ذکر بعض ما یتجزی کذکر کلہ۔ — جس چیز کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس کے بعض حصہ کو ذکر کرنا کل کے ذکر کے مثل ہے۔

مثلاً نصف طلاق یا نصف عورت کو طلاق کہنے سے ایک طلاق ہو گی کیونکہ نہ طلاق کے حصہ ہوتے ہیں اور نہ عورت کے حصہ کئے جا سکتے ہیں۔

کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں جمع ہوں تو کام کی نسبت کام کرنے والے کی طرف ہو گی

(۳۷) اذا اجتمع المباشر والمتسبب اضیف الحکم — جب کسی کام میں کام کرنے اور سبب بننے والا دونوں جمع ہو جائیں تو کام کی نسبت کرنے والے

الی المباشر۔ کی طرف ہوگی سبب بننے والی کی طرف نہ ہوگی۔

(۱) ایک شخص نے راستہ میں کنواں کھودا، دوسرے شخص نے کسی کو کنویں میں گرادیا تو گرانے والا تلف کرنے کا ضمان دے گا۔

(۲) ایک شخص نے چور کی رہبری کی اور اس نے چوری کرلی تو چور ضامن ہوگا البتہ اگر چور کی رہبری اس مال میں کی جو اس کے پاس امانت تھا تو اس صورت میں رہبری کرنے والا ضامن ہوگا کہ اس نے امانت کی حفاظت میں کوتاہی کی۔

عادت فیصلہ کرنے والی ہے

(۳۸) العادۃ محکمۃ۔ عادت حکم (فیصلہ کرنے والی) بنائی گئی ہے۔

اس کی کسی قدر تفصیل "فقہ کے ماخذ" کے باب میں گذر چکی ہے، بعض پہلو یہ ہیں۔ فقہاء نے عادت کی دو قسمیں کی ہیں:۔

(۱) کلی عادت اور

(۲) بدلنے والی عادت۔ کلی عادت کی یہ تعریف ہے:

العوائد العامۃ لا تختلف بحسب الاعصار والامصار والاحوال کالاکل والشرب والفرح والحزن والنوم والیقظۃ والمیل الی الملائم والنفور عن المنافر و تناول الطیبات والمستلذات و اجتناب المولمات والخبائث وما اشبہ ذلک[۱]	وہ عام عادتیں جو کسی زمانہ اور کسی مقام میں بدلتی نہیں ہیں جیسے کھانا، پینا، غم، خوشی، سونا، جاگنا پسندیدہ چیزوں کی طرف رغبت، نفرت کرنے والی چیزوں سے تنفر، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا استعمال ضرر رساں اور گندی چیزوں سے پرہیز، اور جو چیزیں ان کے مشابہ ہیں وہ سب کلی عادت میں شمار ہوں گی۔

[۱] الموافقات ج ۲ المسألۃ السادسۃ عشرۃ ص ۲۹۷۔

ان سب کی حیثیت یہ ہے:۔

وضعت علیہا الدنیا وبہا قامت مصالحہا فی الخلق[1]	ان پر دنیا کا نظام بنایا گیا اور خلق خدا کی مصلحتیں ان ہی کے ذریعہ قائم ہیں۔

ان میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے کیونکہ یہ سب طبعی و فطری میلانات ہیں۔

(۲) بدلنے والی عادت یہ ہے:۔

العوائد التی تختلف باختلاف الاعصار والامصار والاحوال کھیأت اللباس والمسکن واللین فی الشدۃ والشدۃ فیہ والبطئ والسرعۃ فی الامور والاناءۃ والاستعجال وما کان نحو ذلک[2]	وہ عادتیں جن میں زمانہ، مقامات اور حالات کے لحاظ سے تبدیلی ہوتی رہتی ہے جیسے لباس کی وضع قطع، مکان کی بناوٹ، سختی میں نرمی اور نرمی میں سختی، کام میں عجلت وتاخیر، سنجیدگی، متانت اور جلد بازی وغیرہ۔

یہ امور ایسے ہیں جن پر مادی و معنوی ماحول، آب وہوا اور موسم وغیرہ کا کافی اثر پڑتا ہے اس بنا پر ان میں نہ ہر دور میں یکسانیت پائی جاسکتی اور نہ ہر جگہ و ہر حالت میں یکسانیت رہ سکتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر ان باتوں میں ایک ہی طریق کار کی پابندی ضروری قرار دیدی جائے تو تنگی و دشواری پیش آئے گی، اس لئے فقہاء حالات و مقامات اور زمانہ کے لحاظ سے ان میں فیصلہ کا حکم دیتے اور ایک جگہ کا حکم دوسری جگہ والوں پر مسلط نہیں کرتے ہیں اور نہ ایک دور کے حکم کو ہمیشہ کے لئے واجبی قرار دیتے ہیں:

فاذا کان کذلک لم یصح ان یحکم بالثانیۃ علی	جب معاملات کی نوعیت یہ ہے تو دوسری قسم میں اس قسم کا حکم نہیں دے سکتے جیسا کہ پہلے لوگوں

---

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ السادسۃ عشرۃ ص ۲۹۷۔ [2] ایضاً۔

من مضی لاحتمال التبدل والتخلف بخلاف الاولیٰ[1]	کو حکم دیا گیا تھا کیونکہ ممکن ہے حالات میں تبدیلی ہو گئی ہو اور اس کے خلاف حکم کی ضرورت ہو۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں ایسی تبدیلیوں کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

بدلنے والی عادت کی کئی قسمیں ہیں

بدلنے والی عادت کی فقہائے کئی قسمیں کی ہیں۔

(۱) عادۃً کہیں کوئی بات اچھی سمجھی جاتی ہے اور کہیں کوئی بات، مثلاً مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا سنجیدگی و ثقاہت کے خلاف سمجھا جاتا اور مغربی ممالک میں ایسا نہیں ہے

فالحکم الشرعی یختلف باختلاف ذالك فیکون عند اهل المشرق قادحا فی العدالة وعند اهل المغرب غیر قادح[2]	ایسی صورت میں حکم شرعی اس اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوگا۔ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا عدالت اور وضع داری کے خلاف ہوگا اور مغربی ممالک میں ایسا نہ ہوگا۔

جب کسی زمانہ میں مشرق و مغرب کا یہ تفاوت ختم ہو جائے یا مشرق میں عادت بدل جائے اور مغرب میں عادت اس کے برعکس ہو جائے تو اسی مناسبت سے حکم میں بھی تبدیلی ہوتی رہے گی۔ اس اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے، جن کا تعلق انسانوں کی وضع داری اور حیثیت و عزت سے ہے۔ چنانچہ یورپ والوں کے لئے ننگے سر نماز پڑھنے اور ننگے سر پھرنے میں کوئی قباحت نہیں اور ایشیا والوں کے لئے (جب تک عادت نہ بدلے) قباحت ہے، البتہ اس قسم کی چیزیں اگر ایشیا میں بھی عادت کا درجہ اختیار کر لیں تو پھر ان میں یہاں بھی کوئی قباحت نہ باقی رہے گی۔

[1] الموافقات ج ۲ المسألۃ السادسۃ عشرۃ ص ۲۹۸ [2] الموافقات ج ۲ المسألۃ الرابعۃ عشرۃ ص ۲۸۲

(۲) مقاصد کی تعبیر میں لوگوں کی عادتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک ملک والے اپنے مقصد کے تعبیر کسی طرح کرتے ہیں اور دوسرے ملک والے دوسری طرح۔ ایسی صورت میں جہاں جیسی عادت ہوگی اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، مثلاً طلاق کے باب میں صریح اور غیر صریح الفاظ میں اختلاف ہوتا ہے۔ کہیں ایک لفظ طلاق صریح کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن دوسری جگہ وہی طلاق کنایہ میں مستعمل ہوتا ہے۔ ایک جگہ کا استعمال اگر دوسری جگہ والوں پر مسلط کیا جائے گا تو تنگی و دشواری پیش آئے گی۔ اسی طرح معاملات کی تعبیر میں مقامات کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے۔ قسم (یمین) کے باب میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہوتا ہے۔ اگر ان کے تصفیے میں عرف و رواج کا لحاظ نہ کیا جائے گا تو الٰہی حکمت کی خلاف ورزی لازم آئے گی، اور نظام چلانا دشوار ہو جائے گا۔

(۳) مختلف پیشہ والوں کی اصطلاحیں اپنے اپنے پیشہ کے معاملات میں مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہر پیشہ والے کی عادت و رواج کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا ہوگا۔

(۴) معاملات میں مختلف جگہوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً نکاح میں کہیں مہر معجل رائج ہوتا اور کہیں مہر مؤجل یا خرید و فروخت میں بعض صورتوں میں کسی جگہ نقد کا رواج ہوتا اور بعض جگہ اس کی مدت مقرر ہوتی ہے جس میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں رواج و دستور کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

(۵) انسان کی جسمانی نشو و نما میں مختلف چیزوں کا اثر پڑتا ہے۔ آب و ہوا، گرمی، سردی، خوراک، گھر اور باہر کا ماحول وغیرہ، اس بنا پر حالات و مقامات کے لحاظ سے بلوغ کی مدت میں اختلاف ہوتا ہے۔ شریعت نے اس کی جو علامتیں مقرر کر دی ہیں اُن کے ظاہر ہونے کے بعد اس کے فیصلہ میں زیادہ دشواری نہیں رہتی۔ البتہ علامتیں ظاہر نہ ہونے کی صورت میں سن اور سال کے لحاظ سے مدت مقرر کرنے میں مذکورۂ بالا تمام چیزوں پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔ حالات و مقامات میں اختلاف کے لحاظ سے بلوغ کی مدت کی تعیین میں بھی اختلاف ہونا

لازمی ہے اور اسی اختلاف پر وہ تمام مسائل مبنی ہوں گے جن کا تعلق بلوغ اور عدم بلوغ سے ہے

(۶) مرض اور زخم کی وجہ سے کسی شخص کی کوئی عادت عام عادت کے خلاف ہوجائے تو اس کا اعتبار بھی ضروری ہوگا، مثلاً رفع حاجت کی راہیں بند ہوجائیں اور زخم ان کی قائم مقامی کرنے لگے یا کھانے پینے کا راستہ بند ہوجائے اور نلکی کے ذریعے غذا اور دوا وغیرہ پہنچائی جائے وغیرہ

حاصل یہ کہ فقہائے مقررہ حدود وقیود کے مطابق عادت کو نہایت اونچا مقام دیا اور اس کی وجہ سے حالات ومقامات کے لحاظ سے احکام میں تبدیلی کی ہے۔

لان الشرع انما جاء بامور معتادة جارية على امور معتادة[1]	اس لئے کہ شریعت عادی امور کے لحاظ سے نازل ہوئی ہے اور ان ہی امور پر نافذ بھی ہوتی ہے۔

ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا

(۳۹) الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد۔	ایک اجتہاد دوسرے اجتہاد سے نہیں ٹوٹتا۔

مثلاً ایک مرتبہ کسی نے اجتہاد سے کوئی حکم دیا اور دوسرے نے اجتہاد سے اس کے خلاف حکم دیا تو اس دوسرے حکم سے پہلا حکم نہ ٹوٹے گا، بلکہ اپنی جگہ باقی رہے گا اور دوسرا اپنی جگہ، یہ اس لئے کہ حالات ومصالح بدلتے رہتے ہیں، ممکن ہے پہلے حکم کے وقت مصالح کچھ رہے ہوں اور اب وہ مصالح بدل گئے ہوں۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے بعض مسائل میں اجتہاد سے حضرت ابوبکرؓ کے خلاف فیصلہ کیا لیکن ان کے حکم کو باطل نہیں ٹھہرایا۔

اس اصول سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنی رائے اور اجتہاد سے قبلہ سمجھ کر ایک جانب رخ کر کے نماز پڑھی پھر اس کی رائے بدل گئی اور دوسری رکعت دوسری جانب پڑھی پھر تیسری اور چوتھی اسی طرح رائے بدل کر خلاف جانب پڑھی حتیٰ کہ چار رکعت چار

[1] الموافقات ج ۲ المسالة الرابعة عشرة ص ۲۸۵۔

جانب ہو ئیں جب بھی نماز ہو جائے گی کیونکہ دوسری رائے اور اجتہاد کی بنا پر پہلی رائے اور اجتہاد کو باطل نہ قرار دیا جائے گا۔

کلام کو کار آمد بنانا مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے

(۴۰) اِعمال الکلام اولیٰ من اہمالہ۔ — کلام کو کار آمد بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے۔

یہ اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ کلام مؤثر اور کار آمد بن سکتا ہو ورنہ اس کو مہمل اور لغو قرار دے دیا جائے گا۔

تابع کا حکم تابع ہی کا رہے گا

(۴۱) التابع تابع۔ — تابع تابع ہے اس کو مستقل حیثیت نہ حاصل ہوگی۔

(۱) پیٹ کا بچہ جانور کی بیع میں داخل ہوگا علیحدہ اس کی بیع یا اس کا ہبہ درست نہ ہوگا۔

(۲) راستہ وغیرہ سب زمین کی بیع میں داخل ہونگے انہیں مستقل حیثیت دیکر الگ معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ذیل کی قسم کے مسائل اس اصول سے مستثنیٰ ہیں مثلاً حمل کیلئے وصیت اور اقرار کرنا صحیح ہے وغیرہ۔

(۴۲) التابع یسقط بسقوط المتبوع۔ — متبوع کے ساقط ہونے سے تابع ساقط ہو جائے گا۔

جب فرض نماز جنون وغیرہ کی بنا پر ساقط ہو گئی تو سنتیں بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اس کے قریب یہ اصول ہے:-

(۴۳) یسقط الفرع اذا سقط الاصل۔ — اصل ساقط ہو جانے سے فرع ساقط ہو جاتی ہے۔

فقہاء اسی اصول کی بنا پر کہتے ہیں:

(۴۴) اذا برأ الاصیل برأ الکفیل — جب اصیل بری الذمہ ہو تو کفیل (ضامن)

بھی بری الذمہ ہوگا۔

مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے مثلاً کسی شخص نے اقرار کیا کہ زید کا خالد پر ہزار روپیہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں۔ خالد انکار کرتا ہے کہ میرے ذمہ کچھ نہیں۔ اب اگر زید دعویٰ کرے گا تو کفیل (ضامن)، کو ادا کرنا پڑے گا لیکن یہ اس صورت میں ہوگا جب گواہ نہ موجود ہوں۔

آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا

(۴۵) الحرلا یدخل تحت الید ۔ آزاد کسی کے قبضہ میں نہیں داخل ہوتا۔

کسی شخص نے کسی بچہ کو غصب کر لیا اور اس کے پاس اچانک یا کسی بیماری وغیرہ سے مر گیا تو اس پر بچہ کا ضمان (کہ اس کے بدلہ بچہ دینا پڑے) نہ واجب ہوگا، کیونکہ آزاد پر کسی شخص کا قبضہ شرعی نقطۂ نظر سے تسلیم نہیں کیا گیا۔

خاموش کی طرف کسی بات کی طرف نسبت نہ ہوگی

(۴۶) لا ینسب الی الساکت قول۔ ساکت (خاموش)، کی طرف کسی بات کی نسبت نہ درست ہوگی۔

(۱) کسی غیر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی اجازت پر محمول نہ ہوگی اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص اس کی طرف سے وکیل ہے جس کی بنا پر وہ دیکھ کر خاموش ہو گیا۔

(۲) حاکم کسی بچہ یا ایسے شخص کو جس کو مال میں تصرف (خرید و فروخت وغیرہ) کی اجازت نہیں خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھے اور خاموش رہے تو یہ خاموشی حاکم کی طرف سے اجازت نہ سمجھی جائے گی۔ وغیرہ۔

تین مسائل جن میں نفل فرض سے افضل ہے

(۴۷) الفرض افضل من النفل فرض نفل سے افضل ہے۔

ذیل کے چند مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں:۔

(۱) مفلس قرضدار کو مہلت دینے سے جو کہ واجب ہے قرض سے سبکدوش کر دینا افضل ہے۔
(۲) سلام کی ابتداء جواب دینے سے جو کہ واجب ہے افضل ہے۔
(۳) وقت سے پہلے وقت کے بعد کے وضو سے جو کہ فرض ہے افضل ہے۔

چند اور اصول و کلیات

(۴۸) الحرب خدعۃ۔ — جنگ میں چال کی اجازت ہے۔

یعنی جنگ میں دشمن سے مقابلہ کے وقت چال چل جانے کی اجازت ہے۔

(۴۹) الاجتهاد لا يعارض النص۔ — اجتہاد نص صریح کے مقابل نہیں ہوتا۔

یعنی جس معاملہ میں نص صریح موجود ہو اس میں اجتہاد کی اجازت نہیں اسی طرح جس طرح اجتہاد کا فیصلہ نص صریح کے خلاف ہو وہ بھی جائز نہیں۔

(۵۰) لا ينبغي الحكم على الموهوم خصوصاً فيما يكون الواجب فيه الاخذ بالاحتياط۔ — موہوم بات پر حکم دینا مناسب نہیں بالخصوص جہاں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہو۔

(۵۱) حرمة الملك باعتبار حرمة المالك۔ — ملکیت کی حرمت کا اعتبار مالک کی حرمت کے اعتبار سے ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے وہ جانور جو کسی کے نام پر یا چرنے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے اور دوسرا شخص پکڑ لے تو وہ اس کا مالک نہ ہوگا کیونکہ جانور میں خود مالک بننے کی صلاحیت نہیں اور مالک موجود ہے اس بنا پر اس کی ملکیت کا احترام ضروری ہے:۔

(۵۲) الثابت بالعرف كالثابت بالنص۔ — عرف و رواج سے جو بات ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کے مثل ہے۔

(۵۳) ان البناء على الظاهر فيما يتعذر الوقوف — جس صورت میں اصل حقیقت تک پہنچنا دشوار ہو اس میں ظاہری حالت پر فیصلہ

على حقيقته جائز۔
کرناجائز ہے۔

(۵۴) عند تعارض المعارضة والعدام الترجيح يجب الأخذ بالاحتياط۔
جب مختلف دلیلوں میں ٹکراؤ ہو اور ترجیح کی کوئی صورت نہ بن سکے تو جس میں احتیاط ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

(۵۵) العادة تجعل حكما اذالم يوجد التصريح بخلافه۔
عرف و عادت کے مطابق اس صورت میں فیصلہ کیا جائے گا جس میں نص صریح اس کے خلاف نہ ہو۔

(۵۶) البناء على الظاهر واجب مالم يتبين خلافه۔
ظاہری حالت پر فیصلہ کرنا ضروری ہے جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو۔

(۵۷) بين الناس شركة عامة فى الكلاء والماء۔
گھاس اور پانی میں سب لوگوں کی شرکت ہے۔

(۵۸) مجرد الخبر لا يصلح حجة۔
محض خبر حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

(۵۹) الانسان من جنس قوم ابيه لا من جنس قوم امه۔
انسان اپنے باپ کی قوم کی جنس سے سمجھا جائے گا ماں کی قوم کی جنس سے نہ سمجھا جائے گا (یعنی نسب کا اعتبار باپ کی جانب سے ہوگا)

(۶۰) الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة۔
شہادت سے جو چیز ثابت ہو وہ آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ثابت ہے۔

(۶۱) التعريف بالاسم كالتعريف بالاشارة۔
نام کے ساتھ تعارف اشارہ کے ساتھ تعارف کی طرح ہے۔

(۶۲) خبرالواحد لا ينفك عن الشبهة۔
خبر واحد شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔

(۶۳) خبر الواحد فیما یرجع الی امر الدین حجۃ۔	خبر واحد دینی معاملات میں حجت ہے۔
(۶۴) مطلق الکلام یتقید بدلالۃ الحال۔	جو کلام مطلق ہو وہ کلام کے وقت کی حالت کے ساتھ مقید ہو گا۔
(۶۵) المطلق فیما یحتمل التابید۔ بمنزلۃ المصرح بذکر التابید	وہ مطلق کلام جس میں ہمیشگی کا احتمال ہے وہ ہمیشگی ہی پر محمول ہو گا۔
(۶۶) مطلق الکلام یتقید بالمقصود۔	مطلق کلام سے جو مقصود ہو گا اس کے ساتھ وہ مقید سمجھا جائے گا۔
(۶۷) المعلق بالشرط یثبت لوجود الشرط۔	جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہو گی۔
(۶۸) المعلق بالشرط معدوم قبل الشرط۔	جو بات شرط پر معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے معدوم ہو گی۔
(۶۹) یسقط اعتبار دلالۃ الحال اذا جاء التصریح بخلافہا۔	حالت کی دلالت کا اعتبار نہ ہو گا جب صراحت اس کے خلاف موجود ہے۔
(۷۰) الاتفاق علی الحکم لا یعتبر الاختلاف فی السبب۔	حکم میں جب دو فریق متفق ہوں اور اس کے اسباب میں مختلف ہوں تو سبب کے اختلاف کا اعتبار نہ ہو گا۔

مثلاً زید نے اقرار کیا کہ ہزار روپیہ خالد کا میرے اوپر قرض ہے اور خالد نے کہا کہ قرض نہیں بلکہ تم نے چھین لیا ہے تو اس صورت میں ہزار روپے زید کو دینا ضروری ہو گا۔ سبب میں دونوں (قرض اور غصب) میں اختلاف کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۷۱) المطلق لا یحمل علی المقید فی	دو مختلف حکموں میں مطلق کو مقید پر حمل

حكمين مختلفين۔ — نہ کیا جائے گا۔

(۷۲) الشركة الخاصة لاتمنع الملك فى المشترك بخلاف الشركة العامة۔

خاص شرکت شرکاء کو مشترک مال کا مالک بناتی ہے عام شرکت میں ایسا نہیں ہوتا۔

عام شرکت کی مثال بیت المال اور مال غنیمت وغیرہ ہیں جس میں سب کا حق ہوتا ہے۔

(۷۳) العام كالنص فى اثبات الحكم فى كل ما يتناوله

عام لفظ جس جس چیز کو شامل ہوگا اس میں حکم اسی طرح ثابت ہوگا جیسے نص صریح سے ثابت ہوتا ہے۔

(۷۴) العرف يسقط اعتباره عند وجود التسمية بخلافه۔

عرف و رواج کا اعتبار اس صورت میں ساقط ہوجاتا ہے جب اس کے خلاف چیز کا نام رواج پاجائے۔

(۷۵) المباح يملك بالاحراز

مباح شے پر ملکیت اس کی حفاظت کرنے سے قائم ہوجاتی ہے۔

(۷۶) يجب العمل بالمجاز اذا تعذر العمل بالحقيقة

مجاز پر عمل اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو۔

(۷۷) الكتاب ممن نائى كالخطاب من دنا۔

دور والے سے خط و کتابت کا وہی حکم ہے جیسے قریب والے سے بات چیت کا۔

(۷۸) الولد يتبع خير الابوين دينًا۔

والدین کے مذہب میں جس کا مذہب بہتر ہوگا بچہ اس کا تابع سمجھا جائے گا۔

(۷۹) من فى دار الحرب فى حق من هو فى دار

جو شخص دارالحرب میں ہے وہ اس شخص کے حق میں جو دارالاسلام میں ہے مردہ تصور

الاسلام کالمیت۔	کیا جائے گا۔
(۸۰) الباطل لایلیھہ الاجازۃ۔	باطل امور کی اجازت اجازت نہیں ہے۔
(۸۱) العارض قبل حصول المقصود بالشئ کالمقترن باصل السبب۔	شے سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے جب عارض پیش آجائے تو اس کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ اصل سبب کے ساتھ عارض لاحق ہوا ہے (اس کا اثر حکم اور فیصلہ میں ظاہر ہوگا۔
(۸۲) المختلف فیہ بامضاء الامام باجتھادہ یصیر کالمتفق علیہ۔	جس اختلافی مسئلہ کا حاکم (قاضی) اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے تو اس کی حیثیت متفق علیہ مسئلہ جیسی ہو جائے گی۔
(۸۳) مال المسلمین لا یصیر غنیمۃ للمسلمین بحال۔	مسلمان کا مال مسلمان کے لئے کسی حال میں مال غنیمت نہیں بنتا۔
(۸۴) لا یجوز مخالفۃ الاجماع۔	اجماع منعقد ہونے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں۔
(۸۵) العادۃ معتبرۃ فی تقیید مطلق الکلام۔	مطلق کلام کو مقید کرنے میں عادت اور رواج کا اعتبار ہوگا۔
(۸۶) ما عرف قیامہ فالاصل بقائہ ما لم یعلم الھلاک	جس چیز کے قیام کا علم ہو تو جب تک اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو جائے اس کو باقی سمجھا جائے گا۔
(۸۷) شرط صحۃ الصدقۃ التملیک۔	زکوٰۃ کی صحیح ادائیگی کی شرط اس کا مالک بنانا ہے۔
(۸۸) التبرع فی المرض وصیۃ۔	مرض موت میں احسان اور سلوک وصیت کے حکم میں ہے۔

(۸۹) ماكان على وجه الاباحة يستوى فيه الغنى والفقير۔	جو چیز اباحت کے طریقہ پر ہو اس میں مالدار اور مفلس سب برابر ہیں۔
(۹۰) خير الامور اوساطها۔	بہترین کام وہ ہیں جن میں میانہ روی اور اعتدال کا لحاظ کیا گیا ہو۔
(۹۱) الحق متى ثبت لا يبطل بالتاخير ولا بالكتمان۔	حق جب ایک بار ثابت ہو گیا تو ٹال مٹول اور چھپانے سے باطل نہ ہو گا۔
(۹۲) قول الواحد العدل فى امور الدين مقبول كما يقبل فى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته وكما يقبل فى هلال رمضان وكما يقبل فى رواية الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔	ایک عادل کا خبر دینا دینی معاملات میں مقبول ہے، جس طرح پانی کی پاکی وناپاکی میں، رمضان کے چاند میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں۔
(۹۳) ببعض العلة لا يثبت شئ من الحكم۔	بعض علت کے پائے جانے سے حکم نہ ثابت ہو گا۔
(۹۴) ما يفعل عن اجتهاد ونظر يكون محمولا على الصواب مهما امكن۔	جو فیصلہ غور وفکر اور اجتہاد کے بعد کیا جائے گا وہ جہاں تک ممکن ہو گا درستی پر محمول کیا جائے۔
(۹۵) السكران فى الحكم كالصاحى۔	حکم کے معاملہ میں نشہ میں مدہوش ہوش والے کی طرح شمار ہو گا۔
(۹۶) عند اجتماع الحقوق يبدأ بالاهم۔	جب کئی حقوق جمع ہوں تو زیادہ اہم حق کے ساتھ ابتدا کی جائے گی۔
(۹۷) نقل الثقات الاخبار	ثقہ (قابل اعتماد) اشخاص کا خبر بیان

حجۃ شرعیۃ فی وجوب العمل بہ۔ کہ نا عمل کے وجوب میں شرعی حجت ہے۔

(۹۸) لا یجوز ترك الواجب للاستحباب ۔	مستحب کام کے لئے ترک واجب جائز نہیں۔
(۹۹) الرجوع الی البدل عند فوات الاصل لا مع قیامہ	بدل کی طرف رجوع اصل کے فوت ہو جانے کی صورت میں ہوگا، اصل کی موجودگی میں نہ ہوگا۔
(۱۰۰) انما یبتنی الحکم علی المقصود لا علی ظاهر اللفظ[1]	حکم اصل مقصود پر مبنی قرار پاتا ہے ظاہر لفظ پر نہیں۔

ان کے علاوہ اور بہت سے کلیات ہیں جو طوالت کے خیال سے نہیں نقل کئے گئے اور جن کا سمجھنا نسبتاً دشوار تھا۔

اصول وکلیات کے استعمال میں دو بنیادی ہدایتیں

ان اصول وکلیات کے استعمال میں بنیادی حیثیت سے دو باتیں ضروری ہیں:

(۱) موقع ومحل کی مناسبت کہ فقہاء نے کن مواقع پر کس طرح انھیں استعمال کیا ہے۔

(۲) بحیثیت مجموعی اصول وکلیات کا علم ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال کیا جائے خواہ دوسرے کی خلاف ورزی لازم آئے۔

[1] حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر فی القواعد الکلیۃ والموافقات اور شرح سیر کبیر ہر چہار جلد۔

۵۔ فقہی احکام میں تخفیف وسہولت کے چند اسباب

ذیل میں چند وہ اسباب بیان کئے جاتے ہیں جن سے احکام میں تخفیف وسہولت کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور نئے حالات ومسائل کا حل تلاش کرنے میں بھی ان سے مدد ملتی ہے۔

فقہاء نے الٰہی حکمت اور عمومی مقاصد کے تحت اس قسم کے آٹھ اسباب بیان کئے ہیں:

(۱) سفر

(۲) مرض

(۳) اِکراہ (جبر وزبردستی)

(۴) نسیان (بھولنا)

(۵) جہل (لاعلمی)

(۶) عُسر (مشکل اور دشواری میں پڑجانا)

(۷) عمومُ البلوی (عام طور پر لوگوں کا مبتلا ہونا)

(۸) نقص (قدرتی طور پر کمی)

ہر ایک کی تفصیل یہ ہے:۔

سفر کی وجہ سے شرعی سہولتیں سفر کی دو قسمیں ہیں اور ان دونوں سے متعلق رخصت اور سہولتیں یہ ہیں:

(الف) شرعی سفر۔ یہ کم از کم ۴۸ میل کا ہوتا ہے۔ اتنی دور کی مسافت کا ارادہ کر کے چلنے سے مسافر کو وہ تمام سہولتیں حاصل ہو جاتی ہیں جو شریعت نے اسے عطا فرمائی ہیں، مثلاً:

بجائے چار رکعت کے دو رکعت نماز پڑھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ سنتوں کی تاکید ختم ہو جاتی ہے، روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ موزہ پر تین دن اور تین رات تک مسح کرتے رہنا جائز ہوتا ہے اور قربانی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(ب) عام کاروباری سفر۔ اس میں مذکورہ لمبی مسافت کی قید نہیں بلکہ انسان اپنے روزمرہ کے کاروبار کے سلسلہ میں وطن سے کچھ دور نکل جاتا اور جلد ہی واپس آتا ہے۔ اس سفر کی رخصتوں میں جمعہ، عیدین اور جماعت کے ترک کی اجازت، پانی ایک میل دور ہونے کی صورت میں تیمم کا جواز اور جانور پر سوار نوافل پڑھنے کی اجازت وغیرہ شامل ہیں۔

مرض کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۲) مرض کے حالات کی رخصتیں فقہی احکام میں بہت ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:۔ وضو اور غسل کرنے میں مرض بڑھ جانے یا اس کے دیر میں اچھے ہونے کا اندیشہ ہو تو تیمم کی اجازت ہے۔ مرض کی حالت میں بیٹھ کر، لیٹ کر، اشارہ کے ذریعہ جس طرح بھی سہولت ہو نماز پڑھنا جائز ہے۔ روزہ کے دنوں میں روزہ نہ رکھنا، مرض کی وجہ سے اعتکاف سے باہر ہو جانا، حج میں اپنا قائم مقام شخص بھیج دینا وغیرہ سب کی گنجائش ہے۔

اسی طرح بہت سی ممنوع چیزیں بھی مرض کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں۔ مثلاً نجس چیزوں اور شراب وغیرہ سے علاج کرنا۔ حلق میں کوئی چیز پھنس جائے تو حرام حلال جس کے ذریعہ بھی ممکن ہو گلو خلاصی کرنا۔ ڈاکٹر اور حکیم کو ان مقامات کا معائنہ کرنا جن کے دیکھنے کی عام حالت میں اجازت نہیں ہوتی۔

البتہ اس اجازت کو بلا ضرورت کام میں لانا۔ ضرورت کی حد سے تجاوز کرنا یا غلط استعمال کرنا یہ سب صورتیں ممنوع ہیں۔ شریعت کی جو رخصتیں اور سہولتیں ضرورت کی بنا پر ہوتی ہیں۔ وہ بس ضرورت ہی کی حد تک معتبر ہوتی ہیں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

جبروزبردستی کی قسمیں

(۳) اِکراہ" جس کام کو کرنا نہ چاہیئے اس کے کرنے پر زبردستی مجبور کیا جائے۔

فقہائے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں:۔

(الف) جس شخص پر زبردستی کی گئی ہے اس کو اس طرح مجبور و بے بس بنا دیا جائے کہ اس کی رضامندی اور اختیار کا سوال ہی نہ باقی رہے۔ یہ حالت اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ کہنا نہ ماننے میں قتل کرنے یا کسی عضو کو تلف کر دینے کا اندیشہ ہو۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی جان یا عضو کے تلف کو برضا و رغبت نہ منظور کرے گا اور اپنے قصد و اختیار سے اس صورت حال کو گوارا کرنے کے لئے تیار ہو گا۔

(ب) جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ نہ ہو لیکن کہنا نہ ماننے کی صورت میں عرصہ دراز تک قید و بند میں رہنے کی مشکلات ہوں۔ اس حالت میں رضامندی بیشک نہیں پائی جاتی لیکن اختیار بہرحال باقی رہتا ہے۔ نیز مجبوری و بے بسی کی پہلی جیسی حالت نہیں پائی جاتی۔

(ج) جس شخص پر زبردستی کی جارہی ہے خود اس کے قید و بند میں رہنے کا سوال نہ ہو بلکہ اس کے عزیز و اقارب باپ بیٹے وغیرہ کے لئے قید و بند کی صعوبتیں درپیش ہوں۔ اس کا درجہ دوسری قسم سے بھی کمتر ہے۔ اس میں رضامندی و اختیار دونوں باقی رہ سکتے ہیں۔

جبروزبردستی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی

فقہائے کے نزدیک جبروزبردستی کی کوئی قسم بھی انسان کو مرفوع القلم نہیں بناتی بلکہ شرعی احکام کا مخاطب و مکلف ہر صورت میں وہ باقی رہتا ہے۔ البتہ موقع و محل کے لحاظ سے تخفیف و سہولت کی شکلیں نکال دی جاتی ہیں جن کی اصولی رنگ میں تفصیل یہ ہے۔

۱۔ جبروزبردستی قول میں ہو۔

۲۔ یا فعل میں ہو یعنی کسی بات کے کہنے پر انسان کو مجبور کیا جائے یا کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے۔ جن صورتوں میں انسان دوسرے شخص کا آلہ بن سکتا ہے ان میں یہ

دوسرا شخص ہی ذمہ دار قرار دیا جائے گا، جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ بری الذمہ ہوگا
مثلاً کسی شخص کو کسی کے مار ڈالنے پر یا کسی کا مال تلف کر دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے
قتل کر دیا، مال ضائع کر دیا تو قصاص دیت (جان کا تاوان) اور مال کا تاوان زبردستی
کرنے والے پر ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اس قسم کی صورتیں اقوال میں نہیں پائی جا سکتی ہیں کیونکہ دوسرے شخص
کی زبان سے کلام نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح بہت سے فعل کام بھی ایسے ہیں جن میں انسان
دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا اس فرق کے لحاظ سے فقہائے نے اقوال و افعال کی یہ تقسیم کی ہے:

اقوال و افعال میں احکام کی تفصیل

(۱) وہ بات اگر ایسی ہے جس کو شرعی لحاظ سے قابل اعتبار
بنانے کے لئے قائل کی رضامندی ضروری نہیں صرف
زبان سے نکال دینا کافی ہے نیز کہنے کے بعد وہ بات کالعدم (اثر کا زوال) نہ ہو سکتی ہو تو
زبردستی کہنے پر بھی وہ بات واقع ہو جائے گی۔ مثلاً نکاح، طلاق۔ طلاق کے بعد دوبارہ
رجوع وغیرہ معاملات ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی رضامندی وغیر رضامندی کو دخل نہیں
ہے اور نہ کہنے کے بعد وہ کالعدم ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح جان کے بدلہ کسی کی جان بخشی
(قصاص سے معافی) یمین (قسم) نذر (منت) بیوی کو کسی محرم کے ساتھ مشابہت دینا۔
(ظہار) باہمی تعلقات نہ رکھنے کی قسم کھانا (ایلاء) وغیرہ امور بھی فقہائے کے نزدیک اسی قسم میں
داخل ہیں یعنی جبر و زبردستی سے مذکورہ امور واقع ہو جائیں گے۔

(۲) وہ بات اگر ایسی ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے اور قائل کی رضامندی پر موقوف
ہے (بغیر رضامندی کے وہ بات نہیں ہو سکتی) جیسے خرید و فروخت یا کرایہ پر دینے کا معاملہ
ہے ان معاملات میں عمل درآمد کے لئے قائل کی رضامندی ضروری ہے۔ جبر و زبردستی سے
یہ واقع تو ہو جائیں گے لیکن فاسد ہوں گے۔ جبر کی حالت کے بعد اگر وہ باقی رکھنا چاہے تو
رکھ سکتا ہے ختم کرنا چاہے تو ختم کر سکتا ہے۔

فعل (کام) کی دو قسمیں ہیں:۔

۱۔ کسی ایسے کام کے کرنے پر زبردستی کی گئی جو عموماً دوسرے کے آلہ سے نہیں ہوتا، مثلاً: کھانا پینا۔ ظاہر ہے کہ دوسرے کے منہ سے خود کھانے پینے کا تصور نہیں ہو سکتا یا کسی کے جبر کرنے سے بدکاری کا ارتکاب کہ اس میں بھی دوسرے کو دخل نہیں ہوتا، انسان خود ہی اپنے جسم سے مرتکب ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں ذمہ دار وہی شخص قرار پائے گا جس پر زبردستی کی گئی ہے۔ روزہ کی حالت میں کھائے گا تو روزہ کھلانے والا کا نہیں فاسد ہوگا بلکہ کھانے والے کا فاسد ہوگا اور بدکاری کے ارتکاب میں سزا مرتکب پر جاری ہوگی حکم دینے والے پر نہ ہوگی، البتہ جن صورتوں میں تاوان کی نوبت آئے کہ مثلاً دوسرے کا کھانا کھانے پر زبردستی کی گئی ہو تو یہ تاوان زبردستی کرنے والے کو دینا پڑے گا۔

(۲) جس کام میں دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے جیسے کسی کو مار ڈالنا کسی کا مال ضائع کر دینا وغیرہ۔ اس قسم کی صورتوں میں کرنے والا شخص بری الذمہ ہوگا۔ اصل مجرم زبردستی کرنے والا ہی سمجھا جائے گا جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ یہ اس لئے کہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر دوسرے کی گردن پر چھری پھرا دینا کسی کے ہاتھ سے بندوق چلا دینا کہ جس سے دوسرے کا خاتمہ ہو جائے یا ہاتھ پکڑ کر مال تلف کرنے پر لگا دینا وغیرہ ایسی صورتیں ممکن الوقوع ہیں کہ اس طرح انسان دوسرے کے آلہ کو استعمال کر کے نقصان کرا دے اور یہ شخص جبر و زبردستی کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہو۔

رخصت وسہولت اثرات ونتائج کے لحاظ سے ہیں

جبر واکراہ کی موجودہ صورتوں میں شریعت نے اثرات ونتائج کے لحاظ سے رخصت و سہولت کی شکلیں مرتب کی ہیں، یعنی جن صورتوں کا اثر خود انسان کی ذات تک محدود رہتا ہے ان میں کافی وسعت اور فراخ حوصلگی سے کام لیا اور جن کا اثر دوسروں تک

سرایت کرتا ہے اُن میں تنگی اور حد بندی زیادہ پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ضرر لازم اور ضرر متعدی کے فرق کو کسی صورت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ فقہاء کے نزدیک اسی اصول کے تحت جبر و اکراہ کی بعض صورتوں پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں۔ مثلاً:

۱۔ کسی شخص کو بدکاری پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس فعل کے کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اس میں نسب کی خرابی اور بچہ کے لئے گوناگوں پریشانیاں ایسی ہیں کہ جن کا اثر کہیں سے کہیں پہنچتا ہے اس بنا پر ایک لحاظ سے یہ فعل "قتلِ نفس" کے مرادف ہے۔

(۲) کسی شخص کے قتل پر یا عضو کے کاٹنے پر مجبور کیا جائے تو اس صورت میں بھی گنجائش نہیں کیونکہ اپنی جان یا عضو کے بچانے کے لئے دوسرے کی جان و عضو سے کھیلنا الٰہی حکمت اور احترامِ انسانیت کے منافی ہے۔ یہاں تو خود کو فنا کر کے دوسروں کے لئے بقاء کا سامان فراہم کرنے کے فلسفہ پر عمل درآمد کا حکم ہے نہ یہ کہ دوسروں کو فنا کر کے خود کو باقی رکھا جائے۔

بعض وہ صورتیں جن میں رخصت ہے یہ ہیں:

(۱) مردار اور حرام چیز کے کھانے پر زبردستی کی جائے تو جان بچانے کے لئے ان کا استعمال ضروری ہے۔ اگر استعمال نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو شریعت میں وہ مجرم گردانا جائے گا۔ ایک طرف جان کا بچانا فرض ہے اور دوسری طرف ان چیزوں کا ضرر پہلی صورتوں جیسا متعدی بھی نہیں ہے اس بنا پر اس رخصت پر عمل نہ کرنا جرم ہے

(۲) کلمۂ کفر کہنے پر زبردستی کی جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ زبان سے کہدے۔ اگر نہ کہا اور قتل کر دیا گیا تو مجرم نہ ہوگا بلکہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں جبر و اکراہ کی وجہ سے فعل کی حرمت ختم ہوگئی تھی اب وہ فعل بجائے حرام کے مباح بن گیا تھا۔

ظاہر ہے کہ مباح کے استعمال سے رکنا اور اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا جرم و گناہ کا موجب ہے اور دوسری صورت میں فعل کی حرمت بدستور قائم تھی۔ جبر و اکراہ کی وجہ سے حفاظتِ نفس کی خاطر رخصت دے دی گئی تھی۔ اس رخصت پر عمل نہ کرنے سے حرمت کا احترام اور عزیمت پر عمل کیا۔ اس بنا پر اجر و ثواب کا مستحق ہو گا۔

نسیان کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۴) نسیان (بھول جانا۔

بھول کر بے محل بات یا کام کرنے سے گناہ نہیں ہوتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اِس حدیث میں یہی مراد ہے:۔

ان اللہ تعالیٰ وضع عن امتی	اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا
الخطاء والنسیان۔	اور نسیان اٹھا دیا ہے۔

رہی یہ بات کہ اس کا تدارک بھی واجب نہ ہو، نسیان کی حالت میں جو ہو گیا وہ ہو گیا۔ اس لحاظ سے شریعت میں نسیان کوئی عذر نہیں ہے چنانچہ فقہاء کے نزدیک تدارک کی تفصیل یہ بیان کی جاتی ہے:

(۱) نسیان کی وجہ سے کسی حکم پر عمل درآمد نہ ہو سکا تو بعد میں اس کی قضا واجب ہے۔ نماز پڑھنا بھول گیا یا روزہ، زکوٰۃ، حج، کفارہ نذر (منت) وغیرہ کی ادائیگی یاد نہ رہی تو ان سب صورتوں میں قضا واجب ہے، البتہ گناہ نہ ہو گا۔

(۲) نسیان کی وجہ سے کسی ایسے کام کا ارتکاب کر لیا جس کی ممانعت تھی تو اللہ تعالیٰ اس پر سزا نہ دیں گے، لیکن عدالتی فیصلہ سے نجات نہ مل سکے گی۔ مثلاً بھول کر کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ اتنی رعایت ضرور ہے کہ عدالت حتی الامکان سزا سے گریز کرے گی بشرطیکہ نسیان کا ثبوت فراہم ہو جائے۔

(۳) جن امور میں شرعی لحاظ سے زبان سے صرف الفاظ نکال دینا کافی ہے بھول کر ان کے کرنے سے بھی وہ امور واقع ہو جائیں گے مثلاً یمین (قسم)، طلاق کہ ان میں جان

بوجھ اور بھول دونوں برابر ہیں۔

(۴) جس فعل میں نسیان ہوا ہے اگر اس کی ایسی حالت ہے کہ وہ حالت خود ہی یاد دلانے والی بنتی رہتی ہے تو بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل ہو جائے گا۔ مثلاً نماز میں کھا پی لیا یا کلام کیا تو چونکہ نماز کی حالت ایسی نہیں کہ بالعموم انسان کو یاد نہ رہے نیز کھانے پینے وغیرہ کی خواہش بھی اس میں نہیں پائی جاتی اس بنا پر نماز باطل ہو جائے گی۔

(۵) اگر وہ فعل ایسا نہیں ہے بلکہ بسا اوقات یاد نہیں رہتا اور خواہش بھی پائی جاتی ہے تو اس صورت میں بھول کر اس کے خلاف کرنے سے وہ باطل نہ ہوگا۔ مثلاً روزہ کی حالت کہ اس میں کھانے پینے کی طرف رغبت موجود رہتی ہے اور بسا اوقات انسان کی نظر سے روزہ اوجھل بھی ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر روزہ کی حالت میں بھول کر کھا پی لینے سے روزہ نہ باطل ہوگا۔ اسی طرح ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا کیونکہ کبھی تو انسان پر ہیبت طاری ہو جاتی اور کبھی طبعاً ذبح کرنے سے انقباض ہوتا ہے۔ یہ باتیں ایسی ہیں کہ یاد دلانے والی نہیں کہی جا سکتی ہیں۔

جہل، لاعلمی کی وجہ سے شرعی سہولتیں

(۵) جہل (لاعلمی) کی فقہا نے کئی قسمیں بیان کی ہیں اور حتی الامکان سہولت کی صورتیں نکالی ہیں۔

(۱) اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید و رسالت وغیرہ) سے لاعلمی دنیوی اور عدالتی مواخذہ سے بری کر دے گی لیکن اخروی مواخذہ سے براءت نہ ہو سکے گی۔ ایک غیر مسلم اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بنیادی تعلیمات سے واقفیت حاصل کر کے اس پر عمل پیرا ہو۔ اس کے باوجود اگر وہ لاعلم رہتا ہے تو دنیوی معاملات میں وہ معذور سمجھا جائے گا کیونکہ شریعت نے دین کے معاملہ میں جبر و زبردستی کی کوئی شکل برداشت نہیں کی۔

(۲) جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہو وہاں اصل صورت سے لاعلمی بھی عذر قرار پائے گی۔ مثلاً کسی نے سمجھا کہ پچھنہ لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے پھر جان بوجھ کر کھا پی

لیا تو روزہ کا کفارہ نہ واجب ہو گا کیونکہ بعض تصریحات فساد کی مؤید پائی جاتی ہیں۔ اس بنا پر امام اوزاعیؒ کا مسلک ہے کہ پچھنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن چونکہ زیادہ تر رجحان عدم فساد کا ہے اس لئے وہی اصل مسئلہ قرار پائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جہاں حقیقتاً اجتہاد کی گنجائش ہو لیکن نصوصِ صریحہ کی موجودگی میں جہاں اس کی ضرورت نہ ہو وہاں اجتہاد اور پھر اصل مسئلہ سے لاعلمی دونوں عذر نہ ہوں گے۔

(۳) دارالحرب میں کسی مسلمان کی شریعت سے لاعلمی بڑی حد تک عذر ہو گی بشرطیکہ تعلیم کی سہولتیں وہاں نہ میسر ہوں۔ دارالاسلام میں یہ لاعلمی عذر نہیں ہے۔

اس حکم میں نکاح کی وہ صورتیں بھی داخل ہیں جن میں لڑکی کے اصل سرپرست (والد اور دادا) کے علاوہ کوئی اور رشتہ داران کی اطلاع اور علم میں لائے بغیر نکاح کا رشتہ قائم کر دے تو علم کے بعد نکاح فسخ کرنے کا اختیار رہو گا۔ یہ اختیار اس وقت بھی باقی رہے گا جب کہ والد اور دادا (اصل سرپرست) کی طرف سے خود غرضی اور ذاتی مفاد کا تجربہ ہو اور وہ رشتہ کرنے میں اپنے مفاد کی خاطر لڑکی کے مفاد کو نظر انداز کر دیں۔

عُسر اور عموم البلویٰ کی تفصیل

(۶، ۷) (مشکل و دشواری پیش آنا) اور عموم البلویٰ روزمرہ کی زندگی میں عام طور پر اس سے سابقہ پڑنا اور احتیاط دشوار ہونا" یہ دونوں حالتیں بھی شریعت میں تخفیف و سہولت کا سبب ہیں کیونکہ الٰہی حکمت یہ مذکور ہے:-

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ (البقرہ، ع ۴۰)	اللہ تعالیٰ کسی کی حیثیت سے زیادہ اس کو تکلیف نہیں دیتا۔
يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (البقرہ ع ۲۳)	اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا۔

فقہائے اس سلسلہ میں کافی وسعت اور فراخی سے کام لیا اور مشکل و دشواری کو دیانتداری کے ساتھ سمجھ کر مسائل کا استنباط کیا ہے۔ ذیل میں چند وہ مسائل ذکر کئے جاتے ہیں جن سے الٰہی حکمت کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے نیز ان کے ذریعہ استدلال و استنباط کی راہیں ہموار ہوتی ہیں:۔

تخفیف و سہولت کی چند صورتیں

پاکی و ناپاکی سے متعلق چند مسائل یہ ہیں:۔

نجاست و گندگی کی غلاظت اور خفت کی طرف تقسیم کی گئی ہے اور دونوں کی حیثیت کے لحاظ سے ایک مخصوص مقدار کی معافی دی گئی ہے۔

مچھر، پسو کا خون، سڑک کا کیچڑ، کبوتر چڑیا وغیرہ کی بیٹ کپڑے یا بدن وغیرہ کو لگ جائے تو معاف ہے۔ اسی طرح پیشاب کے وہ چھینٹے جو نہایت باریک "سوئی کے ناکے جیسے ہوتے ہیں۔ ناپاک چیزوں کا دھواں اور ان جانوروں کا پیشاب و پاخانہ بھی معاف ہے جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

جس نجاست کا اثر دھونے کے باوجود نہ زائل ہو، ایسے ہی جو نجاست جل کر راکھ ہو جائے یا نجس چیز کے ابخرات کپڑے و بدن کو لگ جائیں سب پاک ہوں گے۔

چوہے کی ایک آدھ مینگنی دودھ میں گر جائے اور ٹوٹنے سے پہلے نکال لی جائے، صاحب عذر آدمی جب کبھی نجاست دھوئے فوراً نکل آئے اور کپڑے کو خراب کر دے، غسل خانہ کی دیواریں جو ناپاک ہوں اور ان سے لگ کر پانی ٹپکے، عمارات کے لئے وہ "گارا" جس میں مٹی یا پانی ناپاک ہو، بازار میں پانی کا چھڑکاؤ ہو اور اس سے پاؤں بھیگ جائیں وغیرہ۔

اور اس قسم کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں "عموم البلوی" اور مشقت کی وجہ سے پاکی اور معافی کا حکم دیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسری قسم کی چند رخصتیں اور سہولتیں یہ ہیں:۔

گھر رہنے کی حالت میں بھی موزوں پر مسح کی اجازت ہے۔ پانی کی طہارت میں ظن غالب کا اعتبار ہے جبکہ کوئی قرینہ ناپاکی کا نہ ہو۔ سخت آندھی و بارش کی وجہ سے جماعت ترک کرنے کی اجازت ہے۔ عورت کے مخصوص دنوں کے نماز کی قضا نہیں۔ ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہے تو نماز ساقط ہو جاتی ہے۔

اضطرار (بیقراری) کی حالت میں جان بچانے کی غرض سے حرام کا استعمال جائز ہے۔

ولی (متولی) اور وصی کو اپنے کام اور محنت کی مقدار یتیم کے مال سے اجرت لینا جائز ہے۔

خارش کے دفعیہ کے لئے یا جنگ کے موقع پر اگر ضرورت ہو تو ریشم کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ بیع سلم (جس میں سودا موجود نہ ہو) خیار شرط (کسی شرط پر خریداری کا معاملہ موقوف ہو) خیار رویت (دیکھنے کے بعد واپسی کا اختیار) خیار عیب وغیرہ کی اجازت اقالہ (واپسی) حوالہ (کسی دوسرے پر اتار دینا) رہن، ضمان، قرض، شرکت، وکالت، کھیت کو بٹائی پر دینا یا لگان پر دینا وغیرہ اس قسم کے معاملات بھی اس میں داخل ہیں۔

بالغہ عورت ولی کے بغیر نکاح کر سکتی ہے۔ نکاح کے گواہوں میں عدالت کا کوئی اونچا معیار مقرر نہیں۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت میں نکاح ہو سکتا ہے۔ طلاق خلع وغیرہ صورتوں کا جواز سب سہولت کی غرض سے ہیں۔

مرضِ موت میں ثلث (تہائی) کی وصیت جائز ہے، تہائی سے زیادہ کرنے میں ورثاء کا نقصان ہے اس لئے زیادہ کی اجازت نہیں۔ غرض فقہ کے ذخیرہ میں روزمرہ کی زندگی سے متعلق بہت سے مسائل ہیں جن میں مشقت کا دفعیہ اور عموم البلویٰ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

نقص کی وجہ سے احکام میں رعایت

(۸) نقص (کمی)، اس میں تمام وہ عوارض داخل ہیں جو آفتِ سماوی کی وجہ سے یا قدرتی طور پر انسان

کو پیش آئیں اور انسان کو دخل نہ ہو مثلاً جنون، بیہوشی، نیند، کمسنی، عورتوں کے مخصوص دن وغیرہ۔ شریعت نے ان سب میں سہولت و رعایت کی صورتیں نکالی ہیں اور مقصد مشقت کا دفعیہ نیز عام ابتلاء کی وجہ سے دشواری کا ازالہ ہے۔ اس طرح مجموعی حیثیت سے شرعی تخفیف و سہولت کی سات قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) عذر پائے جانے کے وقت حکم ہی کو ساقط کر دیا جائے بیہوشی کی حالت میں نماز کا ساقط ہو جانا اسی قبیل سے ہے۔

(۲) حکم میں تخفیف کر دی جائے جیسے سفر کی حالت میں قصر (چار کی جگہ دو رکعت) کی اجازت ہے

(۳) ایک حکم کی جگہ اس کے قائم مقام دوسرا حکم رکھ دیا جائے۔ وضو اور غسل کی جگہ تیمم کی اجازت کا تعلق اسی سے ہے۔

(۴) کسی حکم کو مقدم کر دیا جائے جیسے عرفات میں عصر کی نماز ظہر کے وقت پڑھنے کا حکم ہے اور سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کا جواز ہے۔

۵۔ کسی حکم کو مؤخر کر دیا جائے جیسے مزدلفہ میں مغرب کی نماز عشاء کے وقت پڑھنے کا حکم ہے۔ مریض اور مسافر کے لئے روزہ مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔

(۶) رخصت دے دی جائے، حلق میں کوئی چیز پھنس جائے اور نگلنے کی صورت نہ بن سکے تو شراب کے ذریعہ اس کا نگلنا جائز ہے۔

(۷) حکم میں ترمیم کر دی جائے جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم خوف کی حالت میں کہ اس وقت نماز کے نظم میں مقررہ ترمیم کی اجازت ہے۔ فقہاء نے تخفیف و سہولت کے ذیل میں جو اصول و ضوابط مقرر کئے ہیں وہ نہایت اہم ہیں، انھیں کی روشنی میں تخفیف و سہولت کی دیگر صورتیں نکالی جا سکتی ہیں[۱]۔

لہ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو الاشباہ والنظائر و دیگر کتب فقہ۔

اختلافِ فقہائے کے اسباب

اختلاف کے بنیادی حیثیت سے دو بڑے سبب ہیں | ذیل میں اختلاف فقہائے کے مختصر اسباب بیان کئے جاتے ہیں جن سے مسائل کے استنباط

اور فقہ کے دامن کو وسیع کرنے میں مدد ملتی ہے۔ بڑی حد تک یہ اختلاف دو سبب پر مبنی ہے۔

(۱) صحابہ و تابعین کا اختلاف اور :۔

(۲) حالات و تقاضا کا اختلاف، ہر ایک کی تفصیل یہ ہے:۔

(۱) صحابۂ کرامؓ کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تھی، قرآن حکیم کے تشریحی و توضیحی نوٹ تھے۔ آپ کی عبادتیں، فتویٰ، فیصلے وغیرہ محفوظ تھے۔ یہ حضرات موقع و محل کی مناسبت اور قرائن کی دلالت سے ہر فعل اور حکم کا محل متعین کرکے اس پر عمل کرتے تھے اور انھیں کوئی دشواری نہ پیش آتی تھی۔

(۲) جب صحابہؓ کو مختلف مقامات پر تمدنی زندگی کے نئے نئے حالات و مسائل سے سابقہ پڑا اور جو کچھ ان کے ذخیرہ میں موجود و محفوظ تھا اس کا دامن ان حالات و مسائل کو سمیٹنے کے لئے ایک حد تک ناکافی ثابت ہوا تو انھوں نے اپنی رائے سے اجتہاد کرنا شروع کیا اور علت دریافت کرکے اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط کرکے ضرورتوں کو پورا فرمایا، اس طرح نظام تشریعی کو الٰہی حکمت کے موافق بنایا۔

صحابہ کے عمل کی تفصیل | علت دریافت کرنے اور اجتہاد کے مطابق حکم دینے کے بعد چند صورتیں پیدا ہوئیں:۔

(الف) ایک صحابی نے اجتہاد سے کوئی حکم صادر فرمایا لیکن دوسرے اصحاب کے پاس صحیح

حدیث موجود تھی اور اس میں اجتہادی حکم کے خلاف حکم تھا تو صحابی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے اپنے سابق حکم سے رجوع فرمالیا۔

(ب) اجتہادی حکم کے خلاف پہلی جیسی صحیح حدیث تو نہ دریافت ہوسکی لیکن اجتہاد کے مقابلہ میں وہ حدیث زیادہ قوی ثابت ہوئی تو ایسی صورت میں بھی حدیث پر عمل کیا اور اجتہادی حکم چھوڑ دیا۔

(ج) اجتہادی حکم کے خلاف ایسی حدیث نہ دریافت ہوئی کہ جس سے قلب کو اطمینان حاصل ہوتا اور سابق رائے کے خلاف تقویت پہنچتی تو اجتہادی حکم ہی کو باقی رکھا اور حدیث پر عمل نہ کیا۔

(د) حدیث کے موجود ہوتے ہوئے بھی بعض اصحاب تک وہ نہ پہنچ سکی اور اس کے خلاف لاعلمی کی حالت میں اپنے اجتہاد سے حکم صادر فرمایا اور اسی پر وہ قائم رہے۔ رائے اور اجتہاد سے حکم دینے کے بعد اختلاف کی مذکورہ چار صورتیں پیدا ہوئی تھیں۔ دو میں سابق حکم سے رجوع نہیں کیا گیا۔ یا تو حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے اور یا حدیث نہ پہونچنے کی وجہ سے یہ دونوں صورتیں بعد میں اختلاف کا سبب قرار پائیں۔

(۲) موقع ومحل کی مناسبت سے بعض اصحاب نے رسول اللہ صلعم کے فعل کو قانونی حیثیت دی اور بعض نے اختیاری حیثیت میں رکھا بعض نے فعل کو ہر حال میں ثابت و برقرار رکھا اور بعض نے حالات و تقاضا پر محمول کر کے اس کی مدت متعین کی۔ یہ فرق بھی آگے چل کر بعض مسائل میں اختلاف کا سبب بنا۔

(۳) رسول اللہ صلعم کے فعل کو دیکھ کر بعض صحابہؓ نے کسی صورت پر محمول کیا اور بعض نے کسی پر اور وہ فعل دونوں کا احتمال رکھتا تھا مثلاً حج کے افعال دیکھ کر کسی نے سمجھا کہ رسول اللہ صلعم قارن (حج اور عمرہ دونوں کی ایک ساتھ نیت کرنے والے) تھے اور کسی نے متمتِّع (پہلے عمرہ اور پھر حج کرنے والے) سمجھا اور کسی نے مُفرِد جانا۔

(۴) موقع اور محل کی تعیین میں بعض اصحاب سے سہو اور نسیان ہوگیا اور خلاف حکم دے دیا۔

(۵) اصل موقع و محل تک رسائی نہ ہوسکی جس کی بنا پر احکام کی توجیہ میں اختلاف ہوا۔

(۶) حکم کی علت میں اختلاف ہوا۔ کسی نے اس کی کوئی علت نکالی اور کسی نے کوئی علت قرار دی اور پھر بعد میں اس سے استنباط میں اختلاف رونما ہوا۔

(۷) دو مختلف حدیثوں کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہوا۔ کسی نے ضرورت پر محمول کیا اور کسی نے عمومی حکم ثابت کیا جس سے بعض مسائل میں اختلاف کی شکل پیدا ہوئی۔

تابعین کے عمل کی تفصیل

صحابہؓ کے بعد تابعین کا زمانہ آیا اور انھوں نے رسول اللہؐ کی سنت کے ساتھ ساتھ صحابہؓ کے مختلف اقوال اور مختلف توجیہات و تعبیرات کو محفوظ کیا اور نئے حالات و مسائل کے استنباط میں رسول اللہؐ اور صحابہؓ دونوں کو اپنا رہبر بنایا اور دونوں کی عطا کی ہوئی روشنی سے استفادہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اختلاف صحابہؓ میں موجود تھا۔ ہر تابعی کو یہ سہولت نہ حاصل تھی کہ تمام صحابہؓ کے مختلف اقوال جمع کر کے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح کی صورت نکالتا۔ پھر بھی ان حضرات نے جہاں تک ان کے بس میں تھا مختلف اقوال جمع کئے اور ان میں سے بعض کو بعض پر قوی دلیل کی بنا پر ترجیح دی۔ جو اقوال کمزور نظر آئے انھیں چھوڑ دینے کی ترغیب کی۔ اگرچہ ان میں بعض ایسے بھی تھے جو کسی جلیل القدر صحابی سے مروی تھے۔ علم و تحقیق کی دنیا اور ہے اور جذبات کی دنیا بالکل دوسری ہے۔ ان بزرگوں نے علم و تحقیق کے معیار پر پہلے جانچا اور پرکھا۔ اطاعت و محبت کے جذبہ سے سرشار ہونے کے باوجود رد اور قبول کے معاملہ میں کسی قسم کی رو رعایت نہ کی۔

صحابہؓ کے بعد یہی حضرات ایسے تھے جو مختلف مقامات میں لوگوں کی توجہات کا مرکز بن بن سکتے تھے۔ چنانچہ جہاں جہاں یہ لوگ موجود رہے وہاں کے لوگوں کے مرکز قرار پائے۔ کسی کی زیادہ شہرت ہوئی تو دور دراز سے سفر کر کے ان سے استفادہ کے لئے لوگ آتے رہے۔ ان کے پاس رسول اللہؐ کی احادیث تھیں، صحابہؓ کی زندگی تھی۔ ان کے اقوال، فتاویٰ، فیصلے اور ترجیح کی صورتیں وغیرہ سب تھیں۔ ان کے علاوہ کچھ نئے حالات و مسائل بھی تھے

جن میں ان حضرات کی مستقل رائیں تھیں۔ اجتہاد و استنباط کے مختلف طریقے اور مختلف زاویۂ نگاہ تھے۔ تشنگانِ علم و عمل نے تمام چیزوں سے استفادہ کیا اور پھر یہ استفادہ کرنے والے اپنی اپنی جگہ کے مستقل مرکز بنے اور فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام انجام دیا۔ صحابہؓ نے بھی ترتیب و تدوین کے سلسلہ میں کوششیں کی تھیں۔ ان میں سے بعض کی تالیفات اور نوٹس موجود تھے، ان حضرات نے ان سب سے فائدہ اٹھایا۔

ترتیب و تدوین کے وقت فقہائے کے پیش نظر چند چیزیں

درج ذیل چیزیں تھیں جو فقہ کی ترتیب و تدوین میں کام آئیں:

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت رسول (۳) صحابہ کے اقوال (۴) صحابہ کے اختلافی مسائل (۵) تابعین کی رائیں (۶) تابعین کے اختلافی مسائل (۷) حالات و تقاضا (۸) حالات و تقاضا کا اختلاف۔

طریقِ کار یہ تھا کہ قرآن سنت کا محل و مقام متعین کرنے میں صحابہؓ کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے پھر تابعین کی طرف رجوع کرتے تھے اگر فیصلہ کن بات نہ سمجھ میں آتی اور اختلاف میں ترجیحی صورت نہ نکل سکتی تو اپنے شیوخ (اساتذہ) اور قریب کے دیگر علمائے کے اقوال کو ترجیح دے کر مسائل کا استنباط کرتے تھے۔ اس طریق کار میں اتفاق کے باوجود اختلاف کی یہ صورتیں تھیں:

صحابہ کے اختلاف پر مبنی چند صورتیں

(۱) معانی کے سمجھنے میں صحابہؓ کا اختلاف جیسے لفظ قرء کو کسی نے ایک معنی میں لیا اور کسی نے دوسرے معنی میں لیا۔

(۲) قرآن و سنت کے موقع و محل کے تعین میں صحابہؓ کا اختلاف۔

(۳) سنت کو قانونی حیثیت دینے اور قبول کرنے کے شرائط میں اختلاف۔

(۴) صحابہؓ کے مختلف اقوال کا مختلف تابعین کے ذریعہ پہنچنا اور اپنی اپنی معلومات کی بنا پر ترجیحی صورت قائم کرنا۔ کسی کے نزدیک ترجیح کی کوئی صورت تھی اور کسی کے نزدیک دوسری تھی۔

(۵) اپنے اپنے شیوخ اور قریب کے لوگوں سے استفادہ اور ان کی رایوں کو ترجیح دینا۔

(۶) اختلافی امور میں اپنے اپنے مقرر کردہ اصولوں کے مطابق فیصلہ کرنا۔

(۷) ایسی حدیث کی دریافت جو تابعین سے انھیں نہ پہنچی تھی۔ ایسی صورت میں حدیث کو ترجیح دینا اور تابعین کے اقوال کو رد کر دینا۔ پھر کسی کو یہ حدیث پہنچی اور کسی کو نہ پہنچی۔

(۸) ایک حدیث کسی کو ایسے ذریعہ سے پہنچی جو اس کے نزدیک قابل اعتبار تھا اور اور دوسرے کو اس ذریعہ سے نہ پہنچی۔ اس بنا پر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا۔

(۹) بعض حدیث کے مقابلہ میں صحابہؓ کے اقوال کی طرف رجوع کرنا اور کسی فقیہ کا حدیث پر عمل کرنا اور کسی کا اقوال پر عمل کرنا۔

(۱۰) خود صحابہؓ کے اقوال و افعال میں مقام و محل کی تعیین میں اختلاف۔

(۱۱) تابعین کے اقوال و افعال میں بھی مذکورہ قسم کا اختلاف۔

حالات و تقاضا پر مبنی اختلاف کی چند صورتیں

(۱۲) یہ صورتیں تو صحابہؓ و تابعین کے اختلاف پر مبنی تھیں، حالات و تقاضا پر مبنی یہ صورتیں تھیں:

(۱) حکم کی علت میں اختلاف۔ اس کی ایک صورت صحابہؓ کے اختلاف پر مبنی تھی اور دوسری صورت حالات و تقاضا پر مبنی تھی۔

(۲) نئے حالات و مسائل کا حل دریافت کرنے کے لئے مختلف اصول وضع کرنا اور مقررہ اصول کے تحت ان کا حل دریافت کرنا۔ کسی نے اس کے لئے کوئی اصول وضع کیا اور کسی نے دوسرے اصول سے کام لیا۔

(۳) حالات و ضرورت کی نوعیت و کیفیت میں اختلاف اور انھیں کسی اصول کے تحت لانے اور نہ لانے کے طریقہ میں اختلاف۔

(۴) استدلال و استنباط کے طریقوں میں اختلاف۔

(۵) ماقبل کی شریعت۔ کہیں کسی شریعت کے بقایا احکام موجود تھے اور کہیں کسی کے ان کے آپس میں اختلاف تھا۔

(۶) عرف و رواج کا اختلاف۔ (۷) ملکی قانون کا اختلاف۔

غرض یہ وجوہات تھے جن کی بنا پر مختلف فقہائے کے مختلف مذاہب قائم ہوئے۔ بعض کے ختم ہو گئے، بعض کی رفتار ترقی سست رہی اور بعض کو زیادہ ترقی حاصل ہوئی۔ اسی طرح بعض فقہاء کو عملی ضروریات سے زیادہ سابقہ پڑا، بعض کو کم اور بعض کو نہایت کم۔ اگر عمومی حیثیت سے ان حضرات کو قانون کی عملی ضروریات سے براہ راست سابقہ پڑتا تو یقیناً مجموعی فقہ میں وسعت اس سے زیادہ ہوتی جو اس وقت ہے جیسا کہ امام ابو یوسف وغیرہ کی کتاب الخراج وغیرہ سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء متقدمین میں جتنی وسعت ملتی ہے بعد کے لوگوں میں مختلف اسباب کی بنا پر وہ وسعت بھی ناپید ہے۔

محدثین اور فقہاء دو مقابل گروہ نہ تھے

آخر میں محدثین اور فقہائے کے نوعیت کار میں فرق کو بھی سمجھ لینا چاہئیے تاکہ مذکورہ اختلاف کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ در اصل یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے مقابل اور مخالف نہ تھے بلکہ کام کی نوعیت میں فرق تھا۔ ایک کا مرکزِ توجہ فقہ کی ترتیب و تدوین کا کام تھا اور دوسرے کا کام حدیث کی ترتیب و تدوین تھا۔ اس بنا پر لازمی طور سے احکام و مسائل کی دریافت میں ایک حد تک فرق رونما ہوگا، لیکن کوئی فقیہہ ایسا نہیں جو صحیح حدیث کی موجودگی اور اس تک صحت کے ساتھ پہنچنے کی صورت میں وہ اپنی رائے اور اجتہاد کو ترجیح دے۔ اسی طرح کوئی محدث ایسا نہیں جو حالات و ضرورت کی بنا پر احکام و مسائل کا حل نہ دریافت کرے، البتہ فقیہہ اپنے مقررہ اصول و ضوابط کے تحت مسئلہ کا حل تلاش کریگا اور محدث اوپر کی کسی سند و حدیث کے تحت اس کا جواب دے گا۔ محدث کے سامنے چونکہ دوسری راہیں ایک حد تک مسدود ہیں اس بنا پر روایتوں کے قبول کرنے میں وہ لازمی طور پر فراخ حوصلہ ہوگا اور فقیہہ کے سامنے دوسری راہیں بھی ہیں اس لئے روایتوں کو زیادہ جانچ پرکھ کر قبول کرے گا۔

محدثین کا طریقہ

اس کے علاوہ دونوں کے مزاج اور طبیعت میں بھی اختلاف ہے، ایک پر

روایت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر درایت کا غلبہ ہے، اس کا اثر بھی احوال ومسائل کی دریافت میں رونما ہوگا۔ مثلاً سنت سے مسائل کے استنباط میں محدث اسکی رعایت نہ کریگا کہ فقہائے اس سے استدلال کیا ہے یا نہیں کیا صحابہؓ کا عمل ثابت ہے یا نہیں ثابت ہے۔ غرض حدیث کی موجودگی میں محدث کسی صحابی کے قول اور کسی مجتہد کے اجتہاد کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہ سمجھے گا۔ ہاں اگر حدیث انتہائی تلاش کے باوجود نہ مل سکی تو پھر صحابہ وتابعین کے اقوال کی طرف وہ رجوع کریگا۔ ان میں بھی کسی شہر اور کسی طبقہ کی خصوصیت نہ ملحوظ رکھے گا، البتہ اقوال کے اختلاف کی صورت میں اس کے قول کو ترجیح دے گا جو زیادہ عالم، زیادہ پرہیزگار، زیادہ یاد رکھنے والا اور زیادہ مشہور ہوگا۔

اگر مذکورہ طریقوں میں کسی طرح کام نہ چل سکے گا تو قرآن وسنت کے حکم کی عمومیت سے اقتضا اور کنایہ کے طریق سے ترجیحی صورت پیدا کریگا یا نئے مسئلہ کی صورت میں اس کا حل ڈھونڈے گا۔ اس سے بھی کام نہ چلا تو مجبور ہو کر کسی ملتے جلتے مسئلہ پر سرسری نظر ڈال کر ویسا ہی حکم صادر کرے گا لیکن فقہائے کے مقرر کردہ مذکورہ قیاس کے فقہی قواعد کی پابندی کا لحاظ نہ رکھے گا۔

تدوین حدیث سے ایک بڑے فتنہ کا انسداد ہوا محدثین کے تدوین حدیث کے کارنامہ نے امت کو ایک بڑے فتنہ سے بچایا، رائے اور عقل کا دروازہ کھلنے کے بعد پھر اس کو قاعدہ وقانون کا پابند بنانا نہایت مشکل تھا۔ امت کو اعتدال پر رکھنے کے لئے اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ ایک طبقہ ایسا پیدا ہو جو عقل اور رائے کے آزادانہ استعمال کی مخالفت کرے اور عملی طور پر اس کا ثبوت فراہم کردے کہ محدود طریقہ پر عقل اور رائے کے اعتبار سے کام چل جاتا ہے۔ محدثین نے جس بلند ہمتی اور عالی ظرفی سے تدوین حدیث کے فرائض انجام دئے تاریخ میں اسکی نظیر نہیں ملتی بس قدرتی انتظام تھا اور قدرت نے ہی ان حضرات سے کام لیا انکی جدوجہد کی بدولت بہت سی روایتیں بھی جمع ہو گئیں جو بعض فقہا تک نہ پہنچی تھیں یا انکی طرف زیادہ توجہ نہ کی گئی تھی۔ ان حضرات میں جو محققین تھے انھوں نے فن روایت کو مستقل فن کی حیثیت دی، اس کے اصول وضوابط مقرر کیے، حدیث کے جانچنے کے طریقے وضع کیے، حدیث کے درجے اور مراتب قائم کیے، یہ ساری بحثیں نہایت شاندار اور نفیس ہیں جن کے مطالعہ کے بعد ہی انسان ان کی خوبی سے واقف ہو سکتا ہے۔

ندوة المصنفین دہلی

ٹائیٹل مطبوعہ فائن پرنٹرس دہلی